جولد تسيهر

# دراسات إسلامية

الجزء الأول



ترجمة

عبدالرحمن الرافعي

مراجعة

د. خيري قدري

مراجعة

د. شيخة العطية



*Islamic Studies*

**دراسات إسلامية**

**الجزء الأول**




• مركز الحضارة العربية مؤسسة ثقافية مستقلة، تستهدف المشاركة في استنهاض وتأكيد الانتماء والوعي القومي العربي، في إطار المشروع الحضاري العربي المستقل.

• يتطلع مركز الحضارة العربية إلى التعاون والتبادل الثقافي والعلمي مع مختلف المؤسسات الثقافية والعلمية ومراكز البحث والدراسات، والتفاعل مع كل الرؤى والاجتهادات المختلفة.

• يسعى المركز من أجل تشجيع إنتاج المفكرين والباحثين والكتاب العرب، ونشره وتوزيعه.

• يرحب المركز بأية اقتراحات أو مساهمات إيجابية تساعد على تحقيق أهدافه.

• الآراء الواردة بالإصدارات تعبر عن آراء كاتبيها، ولا تعبر بالضرورة عن آراء أو اتجاهات يتبناها مركز الحضارة العربية.

◆ ◆ ◆

رئيس المركز

**على عبد الحميد**

مدير المركز

**محمود عبد الحميد**

◆ ◆ ◆

**مركز الحضارة العربية**

4 ش العلمين – عمارات الأوقاف

ميدان الكيت كات – القاهرة

تليفاكس: 33448368 (00202)

www.alhdara-alarabia.com

E.mail: alhdara_alarabia@yahoo.com

alhdara_alarabia@hotmail.com

*Ignas Goldziher*

**أجناس جولد تسيهر**

# دراسات إسلامية (١)

# *Islamic Studies (1)*

ترجمة

**عبد الرحمن الرافعي**

مراجعة

**د. خيرى قدرى**
الأستاذ المساعد بقسم اللغة العربية
كلية الآداب والعلوم – جامعة قطر
جامعة قناة السويس (الإسماعيلية)

**د. شيخة العطية**
الأستاذ المشارك
كلية الشريعة
جامعة قطر



الكتاب: دراسات إسلامية

الكاتب: إجناس جولدتسيهر

ترجمة: عبد الرحمن الرافعي

(د. خيري قدري ود. شيخة العطية)

الناشر: مركز الحضارة العربية

الطبعة العربية الأولى: القاهرة ٢٠٠٨

الغلاف

تصميم وجرافيك: ناهد عبد الفتاح

الجمع والصف الإلكتروني:

وحدة الكمبيوتر بالمركز

تنفيذ: إيمان محمد

تصحيح: عثمان العجمي

رقم الإيداع: ٢٠٠٨/٤٣١٧

الترقيم الدولي: I.S.B.N.977-291-888-9

تسيهر، جولد.

دراسات إسلامية/ جولد تسيهر، ترجمة: عبد الرحمن الرافعي، خيرى قدرى، شيخة العطية. - الجيزة: مركز الحضارة العربية للإعلام والنشر والدراسات، ٢٠٠٨.

٢٤٠ص؛ ٢٤سم.

تدمك: ٩-٨٨٨-٢٩١-٩٧٧

١- الإسلام - بحوث.

أ- قدرى، خيرى (مؤلف مشارك)

ب- العطية، شيخة (مؤلف مشارك)

ج- العنوان ٢١٠,٧٢

# المقدمة

لماذا كتب المستشرقين؟

قد يقول قائل: الأولى أن تطوى هذه الكتب ولا يطلع عليها إلا أهل الاختصاص! إلا أننا لسنا مع هذا الرأى، لماذا؟

هناك بعض الكليات الجديدة الخاصة بالدراسات الإسلامية، تقوم الآن بتدريس موادها باللغة الإنجليزية، ولعل أغلبنا من كليات الأزهر ودار العلوم وكليات الآداب من الذين يدرسون هذه المواد، لا يقرؤون فى المراجع الأجنبية فى الدراسات الإسلامية وهذا – للأسف – سيمثل عائقا فى المستقبل أمام هؤلاء الدارسين فى التدريس فى تلك الكليات الجديدة.

كما أن التدريس باللغات الأجنبية أصبح معيارًا فى التقييم الأكاديمى لعضو هيئة التدريس فى غالبية الجامعات العربية.

وستكون الأولوية للدارسين الذى حصلوا على شهاداتهم من جامعات غير عربية، وثقافاتهم معتمدة – فى الغالب - على ما كتبه المستشرقون فى حقول الدراسات الإسلامية.

بناءً عليه أردنا أن تكون هناك نصوص مترجمة بين أيدى أهل الاختصاص فى كليات الأزهر ودار العلوم والآداب والتربية، لينطلقوا منها، لا للرد فقط على ما كتبه المستشرقون، بل – أيضًا – ليجيدوا اللغة الإنجليزية ومصطلحاتها تحدثا وقراءة وكتابة بحوثهم فى حقول الدراسات الإسلامية بالإنجليزية، أو ترجمة بعض ما كتبوه باللغة العربية من دراسات عن الإسلام ورسوله والمسلمين إلى اللغات الأخرى.

كما أردنا أن تكون هذه النصوص بذرة أو لبنة من لبنات صرح كبير فى الحوار الإسلامى مع الأمم الأخرى.

والحق أن ما كتب عن الدراسات الإسلامية فى الدوريات ودوائر المعارف الأجنبية فى حاجة إلى ترجمة ودراسة وتحليل ونقد ورد، مع ترجمة الرد إلى كل

لغات العالم.

كما أردنا تحقيق رغبة بعض الشباب من الدارسين، في المراحل التمهيدية للماجستير والدكتوراه، في توفير مادة بلغة أخرى تكون بين أيديهم.

إن ما يكتب عن الإسلام على شبكات الإنترنت باللغة الإنجليزية كيف سنقرؤه أو نرد عليه أو نترجم ردودنا إذا لم نمتلك تلك اللغات الأجنبية؟!

والمستشرقون عيال – بلغة علماء الحديث – على كتب جولد تسيهر لذلك بدأنا به، والكتاب كتب أصلاً بالألمانية ولأهميته – عند الأوربيين – ترجم إلى الفرنسية والإنجليزية والسطور التي بين يديك اعتمدت على الترجمة الإنجليزية.

والفصول المترجمة سيلحقها فصول أخرى في طبعة أخرى، سيكون النص الأجنبي فيها بجانب النص العربي حتى تعم الفائدة.

كما أنه سيكون منطلقا لعدد من البحوث سيجريه كل واحد منا في المستقبل، فكل فصل من فصول كتاب جولد تسيهر يحتاج إلى رسالة ماجستير.

والكتاب ثمرة من ثمرات التعاون بين دارسين لعلم الحديث من وجهتي نظر مصطلحية لغوية وحديثية ونتمنى في المستقبل – أن تشارك أقسام اللغة الإنجليزية واللغات الأوربية الأخرى، في مثل هذه الدراسات، فهم أولى بهذه الدراسات منا وحبذا التعاون بين الجميع وسنضرب لك مثلاً حتى تعم الفائدة: إن المترجم لمعاني القرآن ليس متخصصًا في الدراسات الإسلامية – في الغالب – والمتخصص في الدراسات الإسلامية، لا يعرف اللغات الأجنبية في الغالب، فيضيع المعنى القرآني في المنتصف، فمتى يتعاون الجميع؟!

إن حوار الحضارات لن يتم على الوجه الأكمل إلا إذا أتقنَّا لغة الأمم الأخرى.. فهل نتقوقع في عصر العولمة على أنفسنا؟!

الجواب معروف.. بناءً عليه وضعنا الفصول التي بين يديك.. والحمد لله رب العالمين.

# تمهيد

يأخذنا الجزء الثانى من كتاب (دراسات إسلامية) (Muslim Studies) إلى الخوض فى صميم العوامل التى تجمع بين الطابع الدينى من ناحية والطابع الشعبى من ناحيةٍ أخرى، والتى تمثل أهم قضايا التطور التاريخى للإسلام. ويظهر القدْر الأعظم من هذه الدراسات فى هذا الكتاب للمرة الأولى. ويقوم البحث المعنون بـ (توقير الأولياء) "The Veneration Of Saints" على أساس المقالة المكتوبة بالفرنسية تحت عنوان "Le culte des saints chez Les Muulmans"، والتى نُشِرَت لأول مرة فى مجلة "Revue de l'histoir des relegions"، الجزء الثانى، من صفحة ٢٥٧ إلى ٣٥١، وهذه المقالة، مع ذلك، نُقِلتْ هنا فى شكل أعيدت صياغتُه بصورةٍ كاملة. وبصرف النظر عما تم من حَذْفٍ لبعض فقرات هذه المقالة (فى هذا الكتاب)، فقد تم تزويد بعض أقسام الكتاب بمواد أكثر شمولاً واستيعابًا، بينما جاء غيرها من الأقسام جديدًا تمامًا، والمُلْحق رقم ٢ بما فيه من بعض التغييرات الجوهرية، يقوم بإعادة تقديم مقالتى بعنوان "Influences chrétiennes dans la littérature relegieuse de l'Islam" والمنشورة فى المجلة سابقة الذكر، العدد ٢٨، صـ١٨٠ - ١٩٩.

وقد بدأتْ طباعة هذا الكتاب فعلاً عندما صار متاحًا لدىَّ الجزء الرابع من كتاب فلهاوزن "Wellhausen" بعنوان "Skizzen und Vorarbeiten"، الذى نُشِر فى ذلك الوقت. ولولا ذلك لكانت النتائج التى وردت فى ذلك العمل قد انتُفِع بها فى الفصول الأولى الخاصة بدراسة الحديث. وأود هنا أن أشير إلى أن صفحة ٧٠ من كتاب فلهاوزن أصبحت الآن متصلة بصفحتى ٢٦، ٢٧ من الكتاب الثانى من "قائمة برلين" "Berlin Catalague" الشاملة التى أعدها ألوارد Ahlwardt، والتى يمكن اعتبارها - عن حقٍّ تمامًا - أكمل مجموعة للتاريخ الأدبى للحديث، وأنها أصبحت متاحة لى قبل تسليم كتاب (دراسات إسلامية)، وذلك فى اللحظة الأخيرة، إذا جاز التعبير.

ومن بين كتب (دراسات إسلامية) التى اُقتُبِست منها فى هذا الكتاب، لا بد

أن أقدم تفصيلات عن تلك الكتب التى يتكرر الرجوع إليها فى الملاحظات.

كتاب (السِّير الكبير، للشيبانى، مع تعليقات السَّرخسى، طبعة ليدن Leiden للدراسات الإسلامية بإشراف فارنر Warner رقم ٣٧٣ (ولسوء الحظ فإنه لا يمكن دائمًا التمييز الدقيق بين النص والتعليق، سواء فى طبعة ليدن، أو طبعة فيينا Vienna للدراسات الإسلامية[1]؛ والعمل ((أى: الكتاب)) الذى قام به الخطيب البغدادى، والمبين فيما بعد، صـ١٧١، وفى نفس المجموعة، رقم ٣٥٣[2]؛ وكتاب ابن قُتيبَة بعنوان (مختلف الأحاديث)، نفس المجموعة، رقم ٨٨٢[3]، وكتاب أبو بكر الخصاف بعنوان "أدب القاضى"، نفس المجموعة رقم ٥٥٠[4]؛ وكتاب ابن الجوزى بعنوان "كتاب القُصَّاص والمُذَكرين"، نفس المجموعة، رقم ٩٩٨؛ وكتاب "أسانيد المحدثين" موجود فى مجموعة أمين Amin للدراسات الإسلامية بمدينة ليدن تحت رقم ٣٩ (لاندبرج Landberg، القائمة، صـ١٣). وتنتسب الكتب التالية لمجموعة "الرفاعية" الموجودة فى مكتبة جامعة لايبزج Leipzig: كتاب "التقريب" للنووى (وهو نُسْخَة معدلة من كتاب ابن الصلاح، وانظر جاشية صـ٢٤٢) وكتاب "المسائل المنثورة" (وكلاهما فى كتاب واحد، مجموعة D.C رقم ١٨٩[5]، وكتاب عبد الغنى النابلسى عن رحلته (راجع صـ٢٩٠): "كتاب الحقيقة والمجاز" (رقم ٣٦٢)[6]؛ وكتاب (الكواكب الدرية) للمناوى (رقم ١٤١[7])؛ وكتاب (طبقات الأبرار) للبقاعى (أرقام ٢٣٤ - ٣٧)، وكتاب (ابتغاء القربة باللباس والصحبة) (رقم ١٨٥). ومن مجموعة أعمال (أى مؤلفات) الدراسات الإسلامية التى جاء الاقتباس منها نادرًا، قُدِّمت تفصيلات عنها فى الحواشى المتصلة بها.

---

(١) لكتاب الشيبانى بتعليق السَّرخسى سبق نشره فى مدينة حيدر آباد، سنة ١٣٣٥ هجرية — ٦].

(٢) لطبعة حيدر آباد، ١٣٥٧].

(٣) (طبعة القاهرة، ١٣٢٦).

(٤) GAL — الجزء الأول — صفحات ١٨٠، ١٨١ مجموعة S.I صـ٢٩٢

(٥) انظر كتاب (التقريب) — طبعة القاهرة، ١٣٠٧، (تقريب النووى)، مترجم إلى الفرنسية وطبعة م. مارسيز JA، السلسلة التاسعة، ١٦، (١٩٠٠)، صفحات ٣١٥ — ٤٦٠، ٤٧٨ — ٥٣١، ١٧، (١٩٠١)، صفحات ١٠١ — ٤٩، ١٩٣ — ٢٣٢، ٥٢٤ — ٣٩، ١٨ (١٩٠١)، صفحات ٦١ — ١٤٦؛ (المسائل المأثورة (هكذا)، طبعة القاهرة، ١٣٥٢.

(٦) GAL، ٢، صـ٤٥٧، S، ٢، ص٤٧٤؛ طبعة القاهرة، ١٣٢٤].

(٧) GAL، ٢، صـ٣٩٤، S، ٢، صـ٤١٧].

والأعمال الحديثية ((أى: كُتب الحديث)) يتم الاقتباسُ منها وفقًا للطبعات التالية: البخارى بتعليق القسطلانى، طبعة بولاق ١٢٨٥ ، فى عشرة أجزاء؛ مُسلم بتعليق النووى، القاهرة، ١٢٨٤ ، فى أربعة أجزاء؛ أبو داود، القاهرة، ١٢٨٠، فى جزءين؛ النَّسائى، طبعة شاهدرا Shahra الحجرية، ١٢٨٢ ، فى جزئين؛ الترمذى، بولاق، ١٢٩٢ ، فى جزءين؛ ابن ماجة، طبعة حجرية، دلهى، ١٢٨٢ ، "المُوَطأ" بتعليق الزرقانى، القاهرة، ١٢٧٩ - ٨٠، فى أربعة أجزاء، وتنقيح الشيبانى لكتاب الموطأ بتعليق عبد الحى، طبعة حجرية، لكناو، ١٢٩٧ (راجع صـ٢٠٧)؛ كتاب (السنن) للدارمى، طبعة حجرية، كاونبور، ١٢٩٣، كتاب "مصابيح السنة"، القاهرة، ١٢٩٤، فى جزئين. ومن الكتب الأخرى التى تكرر الاقتباس فيها، كتاب الدميرى حسب طبعة بولاق، ١٢٨٤ ، وكتاب "فوات الوفيات" للكتبى حسب طبعة بولاق، ١٢٨٤؛ كتاب "تاريخ الخلفاء" للسيوطى حسب طبعة القاهرة، ١٣٠٥ (ومعه كتاب "آثار الأُول" لحسن العباسى، مدونًا على هامش الكتاب).

كما أريد أن أنتهز هذه الفرصة لتقديم الشكر للأصدقاء والزملاء، ولرجال الإدارة الكرام بالمكتبة، وذلك لتمكينهم إياى من المراجع والمصادر الأدبية والتى لولا ذلك لظلت غَيْرَ متاحة لى.. وفى هذه المرة أدين بمكرمة خاصة للسيد فُولرز Vollers ، مدير مكتبة ولى العهد بالقاهرة، وذلك لرغبته فى تدعيم عملى بالمستخلصات والملاحظات المستمدة من مجموعة الدراسات الإسلامية بالمكتبة التى يشرف على إدارتها.

**يوليه ١٨٩٠ - جولد تسيهر**

# الفصل الأول

# الحديث والسنة

يُقْصد بكلمة الحديث معنى "الحكاية" "Tale" أو (الرواية)"Communication" ولا يقتصر إطلاق اسم "الحديث" على الروايات الواردة ضِمْن تلك النقول التى استوعبت الحياة الدينية ولكنه يُطلق كذلك على المعلومات التاريخية، سَوَاء منها ما كان دنيويًا أو دينيًا، وسواءً منها ما يتصل بالعصور الموغلة فى القدم أو ما يتصل بالوقائع الأحدث من ذلك[1].

يَسْأل أبو هريرة قائلاً: "هل أتحفكم بحديث من أحاديثكم، يا معشر الأنصار؟"، ثم يخبرهم بقصة عن إحدى الحادثات التى وقعت أثناء فتح مكة قاصدًا بذلك تقوية شعورهم بجماعتهم، تمامًا كما اعتاد العرب الوثنيون أن يفعلوا بالغناء وسَرْد القصص المتصلة بأيامهم[2]. وفى سياق الأساطير، والملاحم، والخرافات، تنطبق كلمة (حديث) كذلك على موضوعات القصص[3]؛ ومن ثمَّ ظهر قولهم (صاروا أحاديث)، بمعنى أنهم صاروا مثالاً سوف تقوم الأجيال اللاحقة بإعادة سَرْده[4]، وصاروا مثلاً للخلف[5].

ومنذ العصور الأولى خصص العُرف اللغوىُّ هذه الكلمة فى الدوائر الدينية للتعبير عن نمط معين من الحكايات والروايات، وبدون نَقْلِها مِن سياقها العام، من ناحية ثانية[6]. يقول عبد الله بن مسعود: إن أحْسَن الحديث كتاب الله، وإن أفْضَلَ

---

(١) وكذلك، وَرَد فى الاستعمال القديم، "حكايات مِن الماضى القَبَلى": "ومِن الحديث مَهَالِكَ وخُلُودٌ"، بمعنى أنه "ثمة حكايات (مُستَقَاة مِن التاريخ القبلى) تَجْلِب الدمار (لِحَسَب القبيلة)؛ بينما تضمن حكايات أخرى الشُهْرَة الدائمة"، انظر أُبَىّ بن هريم، فى شرحه على "الحادرة"، طبْعة انجلمان صفحات ١٢، ١٣. ومُعَلَّقَة زُهَيْر، البيْت رقم ٢٩ (بالنسبة لكلمة مُرَجَّم) قارنها بأمثال تلك التعبيرات لدى الطَبرى، ومنها التعبير الوارد فى الصفحة الثالثة مِن المقدمة، وصفحة ٢١٧٩، التعبير الرابع، (ترجُماً بالظنون)؛ حكايات عن الواقع اليومية، Imrq.IMRG، ٤٠، ١ - ٢؛ ١، ٥٠.

(٢) البلاذرة، ص٣٩.

(٣) انظر Fsagmenta historcorum asalicasum (مجلد أول، ليدن، ١٨٦٨)، طبعة دي جويجى، صـ١٠٢، ١١: من أحاديث العرب ومن أشعارها؛ ياقوت، الكتاب الرابع. صـ٨٩٩، ٨: ومن أحاديث أهل اليمن.

(٤) صار حديثًا، انظر Agh، ١٤، صـ٤٧، ١١، أو "أحدوثة"، ٢١، ص١٥٠، ١٠.

(٥) ورد هذان التعبيران كلاهما فى بيت شعر لأبى كلدة، ١٠، صـ١٢٠، ٢٢.

ولا تُصبِحُوا أُحْدُوثَةً مِثْلَ قائِلٍ ... بِهِ يَضْرِبُ المثلَ مَنْ يَتَمَثَّلُ.

(٦) جَرتِ العادة على تسمية القصص المستمدة من التاريخ الدنيوى ((أى: غير الدينى)) (بالأخبار): انظر كتاب "رواة الحديث والأخبار" لابن قتيبة، الشعراء طبعة رِترشاوسن صـ٤، ٨ (النص). لطبعة دى

الهدْى[1] هدى محمد"[2] ويتراءى لى أن هذه الجملة التى سُرَّ بالأخذ بها مجتمع المؤمنين ونشروها فى كل مكان، قد نُسِبَتْ إلى محمد نفسِهِ بجَعْلِهِ يقول، وذلك فى موعظةٍ له موجهة لجماعة المؤمنين: (إن أحسن الحديث كتاب الله، ويورك من زَيَّنَ الله قلبه بِهِ، وهو من أذن الله له أن يتحول إلى الإيمان من الكُفْر، وهو من يؤثر القرآن على أحاديث الناس كلها حقًّا، إنه أحْسَنُ الحديثِ وأكمله"[3].

وهنا نجد نمطًا معينًا مِن الحديث وُجهَ إليه - بصيغةٍ خاصة - الثناء وحَظِى بالإيثار والتفضيل، أضف إلى ذلك أيضًا أنه من أجل هذا النمط أصبح العلماء فيما بعد يفضلون استعمال مصطلح "الحديث" ((للتعبير عنه)) بدلاً من غيره مِن المصطلحات. ومن ناحية ثانية، فإنه تتم المقابلة بين كتاب الله، وهو "أحْسَن الحديث وأكمله"، وبين المفهوم العام للحديث ((أي: الحديث النبوى)) باعتباره النص الذى يَعْلو على كل ما دونَهُ مِن جميع النصوص الدينية، كما يتم قصر مصطلح "الحديث" على أقوال النَّبى، سواءً منها ما قاله من تلقاء نفسهِ أو ما قاله إجابةً على سؤال. يروى أبو هريرة أنه وَجَّهَ إلى النبى سؤالاً قال فيه (مَنْ أحَقُّ الناس بالفوز بشفاعتك يوم القيامة) وأنه تلقى الإجابة: "إنى كُنت أتوقع يا أبا هريرة أن تكون أول من تسألنى عن هذا الحديث، وذلك لِمَا أراه مِن شِدَّة رغبتِك فى الحديث)[4].

وقد قام أتباع النبى الأتقياء بترديد الأقوال المُنيرة لهذا المعلِّم مُوَقِّرين لها وُمبجلين، كما سَعَوْا للحِفاظ على كل ما قاله ابتغاء تنوير وتعليم هذا المجتمع، وسواءً أكان ما قاله قالَهُ علانية أمْ سرًّا، وذلك فيما يتصل بممارسة الفرائض الدينية التى أمَرهم بها، وبالسلوك المعيشِي بصفة عامة، وبالسلوك الاجتماعى، وسواءً ما كان ((من هذه الأقوال)) متصلاً بالماضى أم بالمستقبل. وعندما أفضَى

---

جويجى، ص٣، ٩؛ ومع ذلك يبدو أن كلمة (أخبار) هنا جاءت حَشْوًا ((أى: تكرارًا لغير ضرورةٍ أو فائدة))، وأن الكلمات التى تشير إلى حَمَلَة ((أو نَقَلَةِ Transmitters)) الحديث النبوى هى التى يمكن الاعتداد بها.

(١) (هَدْىٌ) و(هُدًى) تعبيران مرادفان للسُّنة، ويحدث أحيانا أن يُستعملا بدلاً مِن كلمة (السنة)، كما هو الحال مثلاً فى الشاهد / أو المقطع المتماثل The parallel passage، أبو داود، I، ص٢٤٠.

(٢) انظر كتاب "الاعتصام"، رقم٢.

(٣) ابن هشام، صـ٢٤٠. وفى الأيام التاليَة وُجِدَ أن من الأمور التى تثير الاعتراض أن يُسَمَّى القرآن حديثًا، وفى هذه الجُملة تم تغيير كلمة (حديث) إلى (كلام). ابن ماجة، ص٨.

(٤) المرجع غير موجود بالأصل الإنجليزى.

بهم التتابعُ السريع لفتُوحاتهم إلى الوصول إلى بلادٍ بعيدة ، أوْصَلُوا هـذه الأحاديث التى قالها النبى إلى أولئك الذين لم يسمعوها بآذانهم، ثم أضافوا إليها - بعد وفاة النبى - كثيرًا من الأقوال النافعة التى رأوا أنها تتوافق مع رأيهِ، ومن ثَمَّ يمكن، حسب تصورهم، نسبتها إليه على وَجْهٍ مشروع، أو ((الأقوال)) التى كانوا مقتنعين بصحتها بصورة عامة. وكانت هذه الأحاديث تتناول الممارسات الدينية والتشريعية التى سبق تطويرها فى ظل/ أو تحت رعاية النبى، وكان يُنْظَر إليها فيما بَعْدُ كأساس للمعايير المتبعة على امتداد العالم الإسلامى. وقد شكّلت ((هذه الأقوال)) المادة الأساسية للحديث، وهى المادة التى ازدادت بصورة كبيرة خلال الأجيال التالية نتيجة لعوامل سوف يتم شرحها فى الفصول القادمة.

وفى غياب دليل مؤكد ، سيكون من التهور فعلاً أن نحاول التعبير عن الرأى البالغ التردد فيما يتصل بتحديد ما هى أجزاء الحديث التى تشكل المادة الأصلية القديمة ، أو حتى ما هى الأحاديث التى يعود تاريخها إلى الأجيال التى كانت تالية مباشرة لوفاه النبى. إن المعرفة الوثيقة بالمقدار الضخم من الأحاديث يقود إلى التحوُّط بالشك أكثر من الثقة المتفائلة فيما يتصل بالمادة التى جُمعت فى هذه المجموعات التى صُنفت بعناية. وليس من المرجح أن تكون لدينا نفس تلك الثقة التى كانت لدى (دوزى) "Dozy" فيما يتعلق بجزء كبير من الحديث[1]، بل الراجح أننا سوف نعتبر - إلى حد بعيد - أن الجزء الأكبر من الحديث نتاج للتطور الدينى والتاريخى والاجتماعي للإسلام خلال القرنين الأولين.

لن يصلح أن يكون الحديث بمثابة وثيقة لتاريخ المرحلة الأولى للإسلام، بل كانعكاس للميول والاتجاهات التى ظهرت خلال المراحل الأكثر نضجًا فى تاريخه. فهو يحتوى على دليل لا يقدر بثمن على تطور الإسلام خلال السنوات التى كان يتشكل أثناءها ليصير كُلاً مُنظمًا من خلال ضغوط قوية متعارضة مع بعضها البعض. وهذا ما يجعل التقييم الصحيح والدراسة الصحيحة للحديث فى غاية الأهمية لفهم الإسلام، وذلك أثناء تلك العملية التطورية التى كانت أشهر مراحلها مقترنة بالمراحل المتتابعة لاختراع (وضع) الحديث.

---

(١) قال بالحرف الواحد:

Je m' m' étonne toujours, non pas qu'il y ait des passages faux dans la tradition (car cela résulte de la nature meme des choses), mais qu'elle contienne tant de parties authentiques (d'après les critiques les plus rigoureux, la moitié de Bokhêrî mérite cette qualification) et que, dans ces parties non falsifiées, ile se trouven tant de choses qui doivent scandaliser un croyant sincère' Essai sur l'histoire de l'Islamisme, tsane.V.chauvin,p.124".

# (٢)

يتكون كل حديث من جزءين. يوجد فى الجزء الأول سلسلة الرواة ((حرفيًا: سلسلة الشهود Attestors))، من أول قائلٍ إلى آخر ناقلٍ له، وهم الذين قاموا بإيصال هذا التراث الخاص، تعتمد صحة الحديث على صدقهم. وتسمى هذه السلسلة بأكملها (السند) أى (الدعامة) أو (الإسناد) أى: (الدعْم)، وهى تحتوى على توثيق الحديث[1].

---

(١) من أجل فهم طبيعة الإسناد، من المفيد حتى بالنسبة لأغراض النقد الحديثى، الاطلاع على الفروق – التى هى رغم ذلك فى غاية البراعة والدقة البالغة – التى أرسى قواعدها علم الحديث عند المسلمين، وتمّ التعبير عنها بمصطلحات استنباطية بصورة حاذقة. ومناقشة هذه الفروق والمصطلحات هنا تشكل تكرارًا لا داعى له. ويكفى الرجوع إلى الشروح السابقة لهذا الموضوع حسب تسلسلها الزمنى:

(١) "E.E.Salisbury" (إسهامات من المصادر الأصلية لمعرفتنا بعلم الحديث عند المسلمين" JAOS، المجلد ٨ (١٨٦٢) ص ٦٠ – ١٤٢ (راجع) ,'Die Zāhiriten, ihr Lehrsystem und ihr Gescichte'، Beitrag zur Geschichte der Muhammedanischen Theologie، لايبزج، ١٨٨٤، ص٢٢، حاشية (رقم ١).

(٢) الـRev.E.Sell (عقيدة الإسلام) (لندن ومدراس)، ١٨٨٠، ص ٧٠ – ٢.

(٣) T.P.Hughes، (قاموس الإسلام) (لندن، ١٨٨٥)، انظر (الحديث) ص ٦٢٠ – ٤٦

(٤) F.Rsch، Commentar des 'Izz al-Dīn Abū' Abdallāh über die Kunstaus-drücke der Traditionswissenschaft nebst Erlauterungen، ليدن، ١٨٨٥.

من هذه الدراسات الخاصة بمصطلحات (الإسناد) يستطيع القارئ أن يجمع كل ما يستحق ملاحظته من المؤلفات التى لا تعالج (الإسناد) بصفةٍ خاصة، ولكنها ذات أهمية كبيرة لدراستنا هى:

(٥) عدد من الدراسات شبرنجر Sprenger's، والتى كانت أولى الدراسات التى تعالج الحديث علميًا، وهى:

(أ) "ملاحظات على طبعة كتاب (الواقدى) عن الغزوات ,'Campaigns، كتبها الفردفون كريمر V.Kremes Alfred، JASB، المجلد ٢٥ (١٨٥٦) ص ٥٣ – ٧٤، ١٩٩ – ٢٢٠"، (ب) وفى نشأة تدوين السجلات التاريخية عند المسلمين، المرجع السابق، ٣٠٣ – ٢٩، ٣٧٥ – ٨١.

(جـ) Über das Traditionswesen bei den Arabern', ZDMG، المجلد العاشر (١٨٥٦)، ص١ – ١٧، (د) مُلحق شبرنجر بعنوان ,'Die Sunna', Leben und Lehre des Mohammad المجلد الثالث (١٨٦٥)، صفحات المقدمة من (civ -(xx vi)).

(٦) ويليام موير William Muir، (حياة محمد وتاريخ الإسلام حتى بداية الهجرة) (لندن، ١٨٥٨) جزء أول صفحات المقدمة (٢٧ - xxvii) (ويه ملاحظات تميل إلى الأحاديث التى لها أهداف معينة)

(٧) الفردفون كريمر Culturgeschicte des Orients under den Chalifen (ڤيينا، ١٨٧٥، ص٤٧٤

هذا الجزء/ أو العنصر الشكلي يتبعه التعبير اللفظي الفعلي للقول، وهذا ((الأخير)) يسمى "المَتْن"[1]، أي: نص الحديث. ومن الملاحظة أن كلمة "متن" تعود إلى عصر ما قبل الإسلام ولم تكن تَعْنِي أصلاً نص الحديث. وكانت فى العربية القديمة تستعمل للإشارة إلى (النص المكتوب).

وكما هو معروف جيدًا، فإن آثار المساكن المهجورة (وهى الأطلال) تُشَبَّهُ كثيرًا فى الشعر ((العربي)) القديم بالحروف/ أو العلامات الخفية[2]، وبالكتابات القديمة الغامضة للرهبان النصارى أو الفرس فى عهد كسرى وأشباههم[3]، وبعلامات الوشم[4]، أو حتى بالتصاميم البالية الموجودة على السيوف والأغماد القديمة[5]، إلى آخره. وقد سمى زهير، فى إحدى قصائده، الخرائب المتفتتة للمساكن المهجورة[6] (رقًا[7] مُحيلا[8]) ((أى: عمرها عام)). وكلمة مَتْن (وجمعها متون).

---

– ٥٤ من مصطلحات الإسناد، ص٤٨٠.

(٨) C. Snouck Hurgronje, 'Nieuwe bijdragen tot de kennis van den Islam'، BTLV، المجلد الرابع، جزء ٦ (١٨٨٣، ص٣٦ – ٦٥ من المستخرج ((وهو الطبعة المنفصلة لهذا المقال)). تطور مفهومى السنة والإجماع (Verspreide Geschriftem) المجلد الثانى، ص ٣٣ – ٥٨).

(١) وفى هذا السياق لسنا بحاجة لبيان استعمال هذه الكلمة كتعبير عن أحد أجزاء الجسم.

(٢) وهو ما يعبر عنه كثيرًا بكلمة (وَحِى) (مثل ذلك، زُهَيْر، ١٥، ٥= طبعة لاندبرج، ص١٠٤، البيت٣؛ ١٧، ٣= لاندبرج ص ١٣٧، البيت الأول أو كلمة (وُحِىّ) (انظر معلقة بسبب، البيت٢)، والذى يُفسَّر بأنه (كتابه)، إلى جانب أنه لا يمكن تفسيرهُ إطلاقًا بأن معناه الوَحْى المُنَزَّل/أو الإلهام.

(٣) توجد فقرات كثيرة فى كتاب سيجموند فرانكل Siegmund Fränkel بعنوان Die aramäischen Fremdwörter [im Arabischen، ليدن، ١٨٨٦ ص ٢٤٤؛ راجع إضافاتى فى الجزء الأول، ص١١١، الملاحظة رقم ١. وقد يركز المرء كذلك الكتاب المعنوى (هذيل، ص٢٦٠) ١: آياتُهُ عُفْرُ، وعن الكلمة الأخيرة فقد ورد فى أعمال فلهاوزن Wellhausen فى صيغة (سفر)، وفى شلا، المجلد٢١، ص١٤٨، سطر ٢٢، تُقرأ هذه الكلمة هكذا (ستْرُ).

(٤) انظر Mufadd، ٣٠، ٢؛ هذيل؛ ٩٠، ٤؛ ١٥٤، ١؛ طرفة، Mu'all، البيت الأول؛ (المتنخل)، ياقوت، الجزء الأول، ص٤١٤، ٧؛ لبيد، صـ٩١، بيت٣؛ زهير Mu'all، بيت ٢؛ (الديوان)، ١٨، ٣ (لاندبرج، ص١٦٦، بيت رقم ٣)؛ عنترة، ١، ٢٧.

(٥) الفقرات فى طرفه، جزء ١، ١٠٢٠، راجع Agh، الجزء الثانى، ص١٢١، ١١.

(٦) قارن طرفة، ١٩، ٢: كسطور الرق رقشه .·. بالضحى مُرَقِّش يشمه انظر، Mufadd، ٣٢، ١: كما رقَش العنوان فى الرقّ كاتبُ، مستمدًا ((هذه التعبيرات)) من موظف الكتابة العربية؛ هذيل؛ ٢٨٠، ٥، ٦. قارن بما ورد فى العصور التالية Agh، ٢، ص٧٥، ١٠.

(٧) قامُحيلا، زهير، ١١، ٢ (لانبرج، ص١٨٨، بيت٢)؛ راجع المرجع السابق، ١٨، ١ (لانبرج، ص١٦٦، بيت١، لهُ حُقوق.

(٨) (محيل) له حُقوب يُستعمل هذا النعت كذلك فى وصف (الأطلال نفسها) Agh، المجلد الثالث، ص٨٣، ٦، (مُشير) (وهى الكلمة التى لا بد من تصحيحها فى البيت الأول من طبعة بولاق) ومُحيلُ.

تنتمى إلى سلسلة التعبيرات المستعملة فى التشبيهات التى منها:

وَجَلاَ السيولُ على الطلول كأنها زُبُرٌ تَجُدُّ مُتونَها أقلامُها

فالغدران المتدفقة بالماء تُظهِرُ آثارَ المنازل وكأنها كُتُبُ أظهر القلم نصوصها (الباهتة)[1].

ونجد نفس هذا التشبيه قد استعمله شاعرٌ متأخِّر فى بيتٍ شعرٍ يجعل الكلمات المقتبسة حالاً عن لبيد تقدم لنا تنقيحًا معقولاً. إذ يقول الأحوص فى وصفه لمخيَّم مهجور (متبعًا (لطريقة) النص المعتاد للقصيدة):

دَوَارِسُ كالعَيْنِ فى المَهْرَقِ[2]

فكلمة (العيْن) هنا ليس لها معنًى سليم ما لم نُفَسِّرْها بأنها (مِثْلُ الذى يُرَى فى الكتابات)، أى: مِثْلُ ما كان مرئيا قبل ذلك[3]. وعندما تُصَحِّح الخطوط الخارجية ((لحروف)) الكلمة المكتوبة (عين) إلى كلمة (مَتن) فإن هذا الوصف المذكور (فى بيت الأحوص) يحتل مكانةً فى مجموعةِ التشبيهاتِ التى اقتبسنا منها الكثير: "مثل ما يحدث النص المكتوب على لفافة قديمة، فإن آثار المسكن قد تلاشت". وبهذا الشكل تكتسب كلمة (متن) فى هذا السياق معنًى النص المكتوب)[4] وبنفس الطريقة التى كانت كلمة (عين) هى الاسم القديم للنص

---

وهذا يشرح لنا كذلك القوْل المعارض لشعر الأطلال: قالوا السلام عليك يا أطلال ∴. قلت السلام على المُحِيلِ (ـــ) الميدانى، المجلد الثانى، ص ٢٣٥، ٢٢. راجع (الطلل المحيل) فى كتاب (ياقوت)، المجلد الثالث، ص ٦٤٨، ٢.

(١) لبيد، المعلقة، بيت ٨ (كريمر، Uber die Gedichte der lalyd ص٦، وقد ترجمت كلمة (متونها) إلى (الخطوط الخارجية/ أو المحيطة).

(٢) Agh، المجلد٧، ص١٢٤، ١٠.

(٣) (عين) هى الكلمة المضادة لكلمة (ضمار) (أى: الشيء الخفى)، هذيل، ١٦٥، ٤ كما أن كلمة (أثر) هى الكلمة المضادة لكلمة (عَيْن)، بمعنى (الشيْء نفسه).

لا عَيْنَ مِنْهُ ولا أثر

لبيد، طبعة هوبر Hales، ، ٢١، ٢؛ راجع كتاب (الأعلام) طبعة لاند برج، ص١٧٥، ٨. كتاب (الميدانى، مجلد ١، صـ١١١، المقطع قبل الأخير من الكلمة الأخيرة فى التعبير القائل): تَطَلَّبُ أثرًا بَعْدَ عَيْنٍ، راجع أحد الأمثلة الواردة فى كتاب د. هـ. مولر D.H.Mulles، بعنوان Busgen und schlosser الصفحة الأولى من المقدمة، ص. ٨٨، ٨.

(٤) يلزمُ المرء أن يقاوم وجود هذا المعنى، كذلك، فى كلمات كعب بن زهير فيما يتصل بالراوى الخاص به.. Agh، المجلد ١٥، ص١٤٧، ٢٣: يثقفها (تعنى أبيات الشعر) حتى تلين متونها. والصورة هنا مستمدة من تحضير/ أو تجهيز الحرية (راجع شوارزلوز Schwarzlose، فى كتاب بعنوان

المتَلَقَّى سماعًا من الكلمة المنطوقة بالفم[1]. وقد يُنْظَر إلى اختيار كلمة (مَتن)[2] لوصف نص حديث، ص٢٢// بالتمييز على أنه اختيار مضاد لكتابة / أو تسجيل هذا النص من خلال سلسلة الرواة الثقات، وقد ينظر ((إلى هذا الاختيار)) على أنه يحقق الفرضية التى تزعم أن المسلمين يَرَوْن أن الحديث فى صياغته الأولى كان من المتعذر تدوينه بالكتابة، وأنه كان محصورًا فى الأحاديث المنطوقة ((وليست المكتوبة)). والأرجح أنه من الممكن افتراض أن تدوين الحديث كان منهجًا متبعًا لحفظه منذ عهد قديم جدًا، وأن الامتناع عن حفظة عن طريق التدوين فى صيغة مكتوبة لا يعدو أن يكون النتيجة المترتبة على اعتبارات حدثت فيما بعد[3].فمن المحتمل أن أقدم أجزاء المادة الحديثية هى تلك الأجزاء التى يُقال عنها أنها حُفِظت فعلاً عن طريق كتابتها أثناء العقود الأولى[4] ((للدعوة الإسلامية)).

ولا يوجد ما يتعارض مع الافتراض القائل بأن الصحابة والتابعين كانوا يرغبون فى الحفاظ على أقوال النبى وأحكامه من النسيان، وذلك عن طريق تدوينها كتابةً. ((وإلاّ)) فكيف يمكن لمجتمعاتٍ حافظت على الحكم التى نطق بها أفراد عاديون عن طريق كتابتها فى صُحُف (كما سيتم شَرْحُهُا بصورةٍ أكمل فى القسم الأول من الفصل الثامن) (كيف يمكن لها) أن تترك مسألة استمرار بقاء أقوال النبى لمجرد النقل الشفاهى وَحْدَه.

---

"Wafendes alten" )فى الفهرس، القسم الخاص بالأبيات الشعرية، وص ١٣٩، ٥) ومذكورة بصورة أكثر وضوحًا فى كتاب (عدىّ بن الرقاع)، Agh المجلد ٨، ص١٨٤، ١ - ٤= نولدكة Noldeke فى كتاب بعنوان (Beitrage Zur Kenntnissden Poesie des alten Araber) (هانوفر، ١١٨٦)، ص٤٧، ٣ – ٤. وتدل هذه الفترة كذلك على أن الرواة القدامى لم يكونوا مجرد أصداء للشعراء، بل ساهموا فى تكميل أعمال الآخرين التى نقلوها عنهم. لذلك فقد يكون بعض الشعراء المشهورين رواه لأعمال غيرهم من رفاقهم الشعراء (انظر زهير فى كتاب الوارد) Ahlwardt بعنوان ,Bemerkungen über die Echtheit der alten arabischen Gedichte، (ص ٦٢). ويقال عن الشاعر الذى يكون فى نفس الوقت راوية: اجتمع له الشُعر والروايَة. وتوجد بعض المعلومات الشائقة عن هذه العلاقة فى Agh، جزء ٧، ص٧٨.

(١) انظر ملاحظاتى المكتوبة فى كتاب فليشر Fleischer بعنوان Kleinere Schriften [von Henrich L. Fleischer, Gesammelt, durchgesehen und vermehrt, لايبزج، ١٨٨٥ – ٨) ١، ص٦١٩، راجع (أروى بن الورد) طبعة نولدكه، ٣٠، ٣؛ Agh ١١، ص٩٤، ٢٢.

(٢) لسوء الحظ، لا يستطيع تحديد متى ظهر هذا المصطلح لأول مرة فى الكتابات الحديثة.

(٣) انظر فصل ٧، فيما بعد.

(٤) كريمر Kremer، فى كتابه بعنوان (Culturgesch)، ١، ص٤٧٥

وما أكثر صحابة النبى الذين كان الواحد منهم يحمل صحيفته ((التى دوَّن فيها أحاديث النبى)) معه ويستعملها فى نشر العلم والتنوير فى دائرته ((أى: المحيطين به)) وكانت محتويات هذه الصحف تسمى (مَتن الحديث)، أما هؤلاء الذين نشروا هذه النصوص ((الحديثية)) بعد ذلك فقد ذكروا أسماء الرواة الثقاتِ ممن تَلَقّوْا منهم تلقيًا مباشرًا واحدًا بعد الآخر ((فيقول الواحد منهم: أخبرنى فُلان عن فلان عن فلان.... وهكذا))، وبهذا الشكل نشأ (الإسناد).

ويتوفر لنا مجال بأكملهِ من البيانات المتاحة عن مثل هذه (الصحف) ابتداءً مِنَ الجيل الأول من المسلمين. ولا يمكن الحكم بصورة قاطعة على ما إذا كان وجود تلك ((المراجع)) التى كانت تذكر صراحة باعتبارها صُحُفًا أو كُتُبًا، يتفق مع الواقع مِنْ عدمه، أو على ما إذا كانت من اختراع الأجيال التالية التى استخدمناها للتدليل على صحة وجود الصحف المتأخرة فى الظهور، وذلك فى مواجهة ((هذه الأجيال)) معارضة الرافضة لتدوين الحديث. ولاشك أن (الكتاب) الذى كتبَتْهُ أسْماء بنت عُمَيْس (توفيت سنة ٣٨ (للهجرة) وهى التى هاجرت إلى الحبشة مع زوجها جعفر بن أبى طالب، ثم تزوجت - بعد وفاة جعفر - بأبى بكر[١]، سَوْفَ يثير كثيرًا من الارتياب. فقد قيل إن أقوالاً عديدة للنبى قد جُمعت معًا فى هذا (الكتاب)، وأنه قد كان مصدرًا استَشْهَدَ بما فيه أحد مؤرخى الشيعة[٢]، وربما كان ذلك ((الاستشهاد)) بسبب الافتراض القائل بأن أسْماء كانت فى صُحبة فاطمة ((بنت النبى)) بصفةٍ دائمة، وأنها - لهذا السبب - تعد مصدرًا صحيحًا لمعرفة الحديث. وقد نُقِلَ عن أسماء كثير من الأخبار والنقول، ومنها الرواية الخاصة بمعجزة (انشقاق القمر[٣]). وثمة كتاب، آخر يرجع تاريخه إلى عهد قديم ((أى إلى عهد النبوة)) وهو كتاب ((الصحابى)) سعد ابن عبادة (توفى فى حوران حوالى سنة ١٥ للهجرة)، والذى نقل منه أحَدُ أبنائِهِ

---

(١) توجد بعض المعلومات عن هذه السيدة فى Agh، المجلد ١١، ص٦٧.

(٢) اليعقوبى، ٢، ص ص ١١٤ -١٢٨.

(٣) يبدو أنه وُجدت بعض المقاومة فى دوائر أهل السنة تجاه الاعتراف بالأحاديث المنقولة عن أسماء؛ وتشير الملاحظة إلى التى سجلها أحمد بن صالح (١٨٠ – ٢٤٨ للهجرة) إلى تلك المقاومة (حيث يقول): (إن من يتبع طريق العِلم ينبغى عليه الا يُهْمِلَ الأحاديث التى روتها أسماء لأنها تنتمى إلا البراهين الثابتة التى قام عليها الحديث؛ انظر (القاضى عياض) فى كتابه بعنوان (الشِفَا)، ص ١ فى المقدمة، فصل ٢٤٠.

سُنَنَ النبى[1]، كما توجد (صحيفة) كتبها عبد الله بن عمر بن العاص (توفى سنة ٦٥ للهجرة)، وهى الصحيفة التى سماها هذا الصحابى (الصادقة)[2]. ومِنَ المرجح أن هذه "الصحيفة" هى ((المصدر)) الذى استمد منه حفيدهُ عَمْرو بن شعيب (توفى سنة ١٢٠ للهجرة) مادته الحديثية[3]، والتى - لهذا السبب - رأى النقاد المتأخرون ((أى: نقاد علم الحديث الذين ظهروا فى أزمانٍ تالية)) أن الأحاديث التى نقلها عَمْرو بن شعيب عن جَدِّه ليست صحيحة بصورة كاملة[4]. وقد استُخرِجت أحاديث كثيرة - كذلك - من "صحيفة" ((الصحابى)) سَمُرة بن جندب (توفى سنة ٦٠ للهجرة)[5]؛ وهذه المدوَّنات ((أى: الأحاديث المكتوبة))، والتى يدور بشأنها - رغم ذلك - شىْء من الخَلْط والتشويش[6]، قد تكون متطابقة مع (الرسالة) التى أرسلها سمرة لأبنائه "والتى فيها قدر عظيم من العلم"[7]. وأخيرًا، فلا بد مِن ذكر "صحيفة" ((الصحابى)) جابر بن عبد الله (توفى حوالى سنة ٧٨ للهجرة)[8]، والتى يعود تاريخها إلى عصر الصحابة؛ وقد أُخبِرْنا أن قتادة العِراقى الذى (توفى سنة ١٧٧ للهجرة) قد نَقَلَ محتويات هذه المجموعة من الأحاديث[9].

ويذكر الشيعة من المسلمين عددًا من (الكُتب) التى يعود تاريخها إلى العصور القديمة، والتى لا يوجد - فى الواقع - أساس راسخ لموثوقيتها. (وهؤلاء المناصرون للشيعة أكثر نزوعًا من عامة المسلمين (من أهل السنة)) أنفسهِم إلى

---

(١) الترمذى، جزء١، ص٢٥١، ٢١.

(٢) وقد ذُكِرت هذه الصحيفة بصورة عارضة فى كتاب ابن قتيبة، طبعة وستنفيلد Wustenfeld، ص ٢٣٠، ٥، ولكنها نُسبَت — خطأً — إلى ((الصحابى)) عبد الله بن عمر؛ وقارن موير W. Muir، فى كتاب بعنوان (محمد) (Mohamed)، ١، ص ٣٣) من المقدمة (انظر كذلك الخطيب البغدادى ((فى كتابه بعنوان)) تقييد العلم) ص٨٤، وما يليها من الصفحات).

(٣) كتاب (التهذيب) ص٤٧٩.

(٤) الترمذى، ١، ص٦٦، وحتى آخر الجزء، وفى ص١٢٥، ١٤.

(٥) المرجع السابق، ١، ص٢٤٤، ٤: صحيفة سَمُرة.

(٦) أبو داود، ٢، ص١٣٢، وحتى آخر جزء، يخلط بين هذه ((الصحيفة)) وبين كتاب ابن سبرة (توفى سنة ١٦٢) (راجع ابن قتيبة، ص، ٢٤٦، ١٦): (كتاب ابن سبرة، وقالوا: سمُرة، وقالوا سُمَيْرة).

(٧) التهذيب، ص٣٠٤، ٧.

(٨) Tab. Huff، ٤، رقم ١١، بدون إعطاء أى مرجع.

(٩) الترمذى، ١، ص٢٤٧، ٣: إنما يُحَدِّث قتادة عن صحيفة سليمان اليشكرى وكان له كتاب عَن جابر بن عبد الله.

الرجوع إلى الكتابات القديمة والوثائق المحتوية على ما يبرر تعاليمهم[١]، ولذلك قدموا كتابات ذات براهين زائفة أكثر مما فعل الذين يُسَمّوْن بأهل السنة). وإلى هؤلاء "الشيعة تنسب "صحيفة" أسماء بنت عُميس التى سبق ذكرها. وكثيرا ما يعترف نقاد "علم الحديث" الشيعة، وفى صرامة تستحق الثناء والإطراء، بالحقيقة القائلة بوجود كتب مشكوك فى صحتها فى الأدب الخاص بطائفتهم[٢]. وبالنظر إلى واحد من هذه الكتب، وهو الكتاب الذى تم تداوله تحت اسم عُمارة بن زيْد، والذى زعموا ارتباطه بالأنصار، فإن الشخص المسؤول عن بَثّه وتداولِهِ اعترف بأن عمارة رجُل نزل من السماء مِن أجل أن يروى الأحاديث التى يضمها هذا الكتاب ثم عاد إلى السماء لوقتِهِ بدون تأخير. وقد أدى ذلك إلى أن جعل نقاد ((علم الحديث)) من الشيعة أنفسهم[٣] يعترفون أن عمارة هذا //ص٢٤// لم يوجد أبدًا، وأن الكتب المرتبطة باسمه لا بد أن تكون مَنحولة كاذبة. ومن أقدم الكتب التى ظَهَرَتْ فى هذه الدوائر، يذكر (الكتاب) المنسوب لأحد رفاق (الإمام) على، واسمه سُليْم بن قَيْس الهلالى[٤]، الذى تُوفى فى عهد الاضطهاد الذى أنزله الحجاج بأعداء بنى أمية[٥].ويشير علماء الدين من الشيعة إلى هذا الكتاب فى عصور لاحقة[٦].

والكتابات القديمة المذكورة هنا، لا تستوعب إطلاقًا عدد (الصحائف) و(الكتب) التى كان يُرْجَعُ إليها بوصفها وثائق مدوَّنة للحديث فى القرن ((الهجرى)) الأول. وقد وردت أمثِلة أخرى من هذا النمط فى مجموعة المصادر التى أعدها شبرنجر Springer[٧]، وهى المجموعة التى يُقْصَدُ من المرجع المذكور سابقًا أن تكون بمثابة مُلْحقٍ لها.

---

(١) انظر كتابى بعنوان Beiträge zur Literaturgescichte der Shi'a [und der sunnitischen polemic in Sitzungsberichte der K. Akademie der Wissenschaften، طبعة فينا، ١٨٧٤) ص٥٥.

(٢) الطوسى، قائمة بكتب الشيعة، ص ١٤٨/ ١/ وما بعده.

(٣) فى كتاب (أعلام الهدى)، للطوسى، ص٢٣٦.

(٤) يخلط فلوجل Flugel بين هذا الرجل، فيما يكتبه من ملاحظات (ص٩٥) على كتاب (الفهرست) وبين رجل اسمه سليم الذى، إلى جانب ذلك، توفى فى عهد ((الخليفة)) عثمان. انظر وستنفيلد Wustenfeld فى كتابه بعنوان Registes Zuden genealogischen Talellen، ص٤٣٠.

(٥) ((كتاب)) (الفهرست)، ص٢١٩.

(٦) فى (كتاب) (أعلام الهُدَى)، المصدر نفسه ص٣٥٤، المقطع قبل الأخير.

(٧) JASB (١٨٥٦)، صفحة ٣١٧ وما بعدها.

## (٣)

يجب الحفاظ على مصطلحى (السنة) و(الحديث) متميزين ((فى المعْنى)) عن بعضهما. وقد بُذِلتْ محاولات عديدة لتحديد الفرق بين هذين المصطلحين، ورغم ذلك، فقد حدث من ناحية أخرى، أن أكّد البعض على أنهما متماثلان أو مترادفان نِسبيًا. وللنظرة الأخيرة ما يبررها إذا أدخلْنا فى اعتبارنا التطور اللاحق لعلم المصطلحات الإسلامية؛ ولكن إذا حَصَرْنا النظر فى المعْنَيَيْنِ الأصليين لهاتين الكلمتيْن، فإنهما لا يعْنيان نفس المعنى إطلاقًا. والفارق الذى ينبغى أن ندركه ((فى هذا المقام)) هو أن (الحديث) يَعْنى، كما سبق ذكره، رواية شفاهية مُتَلَقّاة مِنَ النبى، بينما تشير (السنة)، من واقع الاستعمال السائد فى المجتمع المسلم القديم، إلى مسألة دينية أو فقهية، بصَرْف النظر عن وجود أو عدم وجود حديثٍ شفوى عنها. وبطبيعة الأمر، فإن القاعدة السلوكية التى يتضمنها الحديث يُنْظَرُ إليها بوصفها "سُنة"[1]؛ ولكن ليس حَتْمًا أن يكون للسنة ((بمعنى القاعدة السلوكية)) حديث مُناظِر يُبين حُكمَها. ومن الممكن أن تتعارض مَضامين Contents حديثٍ ما مع السنة، أو مع ما يمكن تسميته (العُرْف أو العادة المتبعة) (jus consuetudinis)[2]، وإن مهمة الحُذّاق من علماء الدين والباحثين المقارنين Harmonists* أن يجدوا حَلاً ((لهذه الإشكالية)) ((حرفيًا يجدوا مخرجا)).

---

(١) مثال ذلك، أن أبا داود، ٢، ص٤٨، يستشهد بما قاله النبى عن وفاه المُسْلِم وهو فى حالة (الإحرام). ويعلق أحمد بن حنبل على ذلك قائلاً: فى هذا الحديث خمس سُنن (أى: إن هذا الحديث يحتوى على خمس سُنن) أى: عادة دينية أو شعائرية وردت عن النبى، يَلْزَمُ الرجوع إليها كقاعدة سلوكية norm للحالات المشابهة.

(٢) كتاب (التوضيح) طبعة كازان Kazan (١٨٨٣)، ص ٢٦٢، الجزء قبل الأخير، حيث يقولُ فهذا الحديث مخالف للقياس... والسُّنة والإجماع.

(*) اخترنا التعبير المذكور (الحذّاق مع علماء الدين والباحثين المقارنين) جمعًا بين مصدرين: أولهما أن علماء الحديث اختاروا وَصْف الصفوة منهم من المشتغلين بنقد الروايات ومقارنتها (بالحذاق)، وثانيهما أن قاموس Welrtes's New Warld Dictionary عرف كلمة harmanist وهو هنا (الباحث المقارن) بأنه: العالم الذى يبحث فى ترتيب النصوص/ أو الكتابات المتشابهة التى كتبها مؤلفون مختلفون، خاصة فيما يتصل بأصول الكتاب المقدس، وذلك بقصد إيضاح ما بينها من الأفكار والصفات المتوافقة.(المترجم).

يضاف إلى ذلك أن التميز بين ((مفهومى)) الحديث والسُّنة ظل مستمرًا فى الكتابات التى كتبت فى هذا الموضوع، باعتبار أن الأول يمثل علمًا نظريًا Theoretical discipline، والثانى يمثل الخلاصة الجامعة للقواعد العملية؛ وان السِّمَة الجامعة الوحيدة بينهما هى أن معرفتهما كليهما إنما تُستمد عن طريق النقل Tradition ((أى: من الأقوال المنقولة من السلف إلى الخلف)). ويمكن إدراك ذلك من المثال التالى: "يصيف عبد الرحمن بن المهدى (توفى عام ١٩٨ الهجرة) المراجع الدينية الثلاثة: سُفيان الثورى، والاوزاعى، ومالك بن أنس بقوله عن الأول إمام فى الحديث وليس فى السنة (أى أنه جمع قدرًا عظيمًا من أقوال النبى بدون أن يصبح حُجَةً/ أو مَرجِعًا فيما يُتَّخَذُ كمعيارٌ متوارث للشعائر التى توجه السلوك العملى فى الحياة)؛ وأن الثانى "إمام فى السنة وليس بإمام فى الحديث" (أىْ أنه يعلم القواعد ((العملية)) بدون أن يكون حُجةً/ أو مرجعًا فى الأقوال التى نُقِلت عن النبى)؛ أما مالك فهو عالِم ضليع لا خلاف عليهِ فى كلا هذين المجالين (إمام فيهما جميعًا)"[1]. وبنفس الطريقة قيل عن "أبو يوسف"، أو هو التلميذ الشهير لأبى حنيفة، أنه كان "صاحِبَ" حديثٍ وصَاحِبَ سنة"[2].

وثمة مثال مدهش من أدب الحديث قد يصلح لتجسيد هذا الفارق. وهو أنه فى ختام أحد الأحاديث التى جمعها أبو داود، وهو الحديث الذى يُؤْثَرُ عن ((أى: يُنْقَلُ عن)) الصحابى انس ابن مالك، وليس إلى رواية شفاهية منقولة عن النبى، قال ((أى: أبو داود)) (لو فُرِضَ أننى قُلْتُ إنه (أى هذا الراوى/ أو الناقل) قد أرْجع هذا القول (أى رَفَعَهُ) إلى النبى، لكُنْتُ صادِقًا، لوْلا أنه ((أى: أنس)) قال: "وهذه هى السُّنة"[3]، أى أنه لا يُوجَد حديث يتصل بهذا القول، ولكنه يجب اتخاذه كسنة.

ويرتبط بهذا الموضوع تلك الحقيقة التى تذهب إلى أنه، إذا كان يُسْتَشْهَدُ على صِحة السُّنن بشواهد من الحديث تؤيدها، فإن هذه القضية قد ذُكِرت بصورة دقيقةٍ واضحة. مثال ذلك، كتاب مُعنون بهذا المعنى: "كتاب السنن بشواهِد الحديث، أى أنه كتاب عن السنن ومعها الشواهد التى تُؤيدها من الحديث"[4].

---

(١) فى ((كتاب)) الزرقانى، ١، ص٤.

(٢) يحيى بن معين فى Talr Huff، ٥، رقم ٤١.

(٣) أبو داود، ١، ص٢١٠، السطور الأخيرة.

(٤) الفهرست، ص٢٣٠، ٣.

# (٤)

كان لمفهوم السنة منذ البداية تأثير عظيم بوصفه معيار الاستقامة وحسن السلوك فى تنظيم الحياة الفردية والجمعية لتلك المجتمعات العربية التى حرصت، منذ ظهور الإسلام، على الالتزام بطريقةٍ للحياة ولنظام المجتمع تتطابق مع عقائد الدين الإسلامى.

ولم يكن المسلمون بحاجة إلى اختراع هذا المفهوم ودلالته العملية، فقد كانا ((أى: هذا المفهوم ودلالته العملية)) ساريين بالفعل بين قُدامى الوثنيين فى الجاهلية (انظر الجزء الأول، ص٤٦). فبالنسبة لهم كانت السنة هى كل ما يتوافق مع التقاليد الموروثة للعرب يتوافق أعراف وعادات أسلافهم، وظلت هذه الكلمة تُستعمل بهذا المعْنى فى العصور الإسلامية لدى تلك المجتمعات العربية التى لم تتأثر بالدين الإسلامى إلا بصورة طفيفة جداً[١]. وفى ظل الإسلام تعرَّضَ للتغيير مضمون المفهوم القديم ((لكلمة السنة)) ومعنْاها الذى يتفق معه. فبالنسبة للأتقياء مِنْ أتباع محمد وقدامى أصحابهِ كانت السنة تَعْنِى كل ما يمكن إثبات أنه يمثل الممارسات العملية للنبى ولأتباعِهِ الأوائل. وكان من المفترض ضمنًا أن يُبجلَ المجتمع المسلم هذه السنة الجديدة ويلتزم بها بنفس الطريقة التى كان العرب الوثنيون يتبعونها قبل ذلك فى احترام سُنة أسلافهم وتوقيرها، فالمفهوم الإسلامى للسنة بمثابة تعبير مُنقح revised لما كان يراه العرب القدماء ((فى هذا المقام)). وقد جاء عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال ((ما معناه)): "لعلكم تتبعون نفس الطرق التى اتبعها الذين كانوا من قبلكم، شبرًا بشِبر، وذراعًا بذراع، حتى لو أفضَوْا بكم إلى جحر ضب[٢] [٣]".

ويبدو أن السُّنة قد اكتسبت نفوذًا، أوَّل الأمر، بين جماعات الأتقياء فى

---

(١) .Agh، ٧، ص١١٩، ٥: "وإنّ السائرين بالسُنَّةِ"، وكذلك مصطلح "البدْعة" bid'a، وهو ما تتم مناقشته فيما بعد، المرجع نفسه، ص١١١، ٤، والسطر الخامس من أسفل الصفحة. ولا يوجد أثر للإسلام لدى هؤلاء الناس الذين يظهرون فى هذه القصص.

(٢) الدارمى، الصفحة الأولى من المقدمة، وص٤٨٠، ٨، مِنْ أسفل الصفحة، يُقرأ هذا الجزء من الحديث هكذا (داخلَ قفير نحل" into a hive of lees،

(٣) B الاعتصام، رقم ١٤، راجع ابن ماجه، ص٦٩، وإلى آخر الكتاب. (.Verepreide Geschr، ٢، ص٧٢، وما بعدها.

المدينة. ((ذلك أنّ)) أقْدَم قول ((نبوىّ))، يحض الناس على الالتزام بالأعراف والأوضاع على مثل ما كانت عليها أثناء السنوات الأولى لتأسيس الإسلام، ويستنكر كل البدَع ((أو: المُحْدَثات)) التى لا تبتنى على أساس تلك الأعراف ((السابقة))، ((هذا القول)) يحمل طابع المدينة. ووفقًا لهذا القول، أعلن النبى أن المدينة مكان مقدس (أى: حَرَم)، فلا يجوز أنْ تُقْطع أى شجرة من أشجارها، و"مَنْ أحْدَثَ فيها حَدَثًا"، أى "مَنْ أدْخَلَ أو ابتدع فى هذه المدينة أمورًا مُحْدَثة فعليه لعنة الله وملائكتِهِ والناس أجمعين"[1]. والحق أن المْعنى المقصود من كلمة "حَدَث" كان فى أول الأمر "البدعة السياسية"، والانشقاق السياسى[2]. أما بالنسبة للمسلم فإن الاعتراف بالحكم ((أى: نظام الحكم)) القائم على أساسٍ شرعىٍ إنما يقع تحت مفهوم السُّنَّة بنفس الطريقة التى تقعُ بها الطاعة لسائر القواعد الدينية ((تحت هذا المفهوم)) والواقع أن كلمة "حَدَث" تُسْتعمل كذلك منذ العصور المبكرة ((للإسلام)) فى التعبير عن "البدعة"، فى الشعائر. "يا بُنَىَّ إياك والحَدَث"، أى: "يا بنى، إحْذر المحدَثات" innovations هذا ما يقوله والد لابنه[3]، حينما يسمعه يَتْلُو "البَسْمَلَة" بصوتٍ عالٍ فى بداية "الصلاة" (أى: جَهْرًا) بينما ينبغى الهمس بها وَفْقًا للسُّنة المُتَّبعة[4]. وفى بَعْض روايات هذا القوْل ((أى: الحديث)) الذى نتناوله بالتفصيل هنا، أُدرِجَتْ جُملة قبل الجملة المذكور فيها اللعْنَة، وهى: "ومَنْ آوَى مُحْدِثًا" أى: "مَنْ آوى شخصًا أحْدَث بدْعة: innovator[5]. وتظهر نفس الفكرة فى سياقٍ آخر، وذلك فى قولٍ يهدف أيضًا إلى مقارعة أحد معتقدات أتباع على (أى: الشيعة) الذين كانوا يعتقدون أن النبى قد خَصَّ عليًا ببعض التعاليم التى لم يذكرها لباقى المؤمنين. وقد بذل المسلمون الراشدون "أى الملتزمون بالدين وهم من عامَّةُ المسلمين)) جهودًا لمكافحة هذه الفكرة فى كثيرٍ جدًا من الأحاديث. ويُنْسب القول المشارُ إليه إلى إبراهيم التيْمى العراقى (توفى سنة ٩٢ للهجرة)، الذى اشتهر عنه أنه قال عن أبيه ((أنه قال)): "أخبرنا

---

(١) الاعتصام، رقم ٦ (راجع Wellhausen, Reste arabishchen Heidenthuns, ص٧٠).

(٢) راجع Agh، ص١٤٤، ٢٢: ما أحْدَثْتُ فى الإسلام حَدَثًا ولا أخْرجْتُ من طاعةٍ بدًا، ابن قتيبة، ص١٠٦، ١، راجع الكلمة العبرية: "شُوئِم" Sshouim، "كتاب" الأمثال ٢٤: ٢١، "هؤلاء الذين تغيروا" = "المتمردون".

(٣) الترمذى، ١، ص٥١، ويقول الابن عن أبيه: وَلَمْ أرَ أحدًا مِن أصْحاب رسول اللهِ كان شئ أبغض إليهِ من الحدَث فى الإسلام.

(٤) قارن lueraturgesch, der Schi'a، ص٨٦.

(٥) B "فضائل المدينة" رقم١، الجزية، رقم ١٠، ١٧، الترمذى، ٢، ص١٧.

على بن أبى طالب فى خُطْبة "قال": "مَنْ كان يعتقِد أنه قد يجد لدينا شيْئًا نقرؤه بجانب كتاب الله وهذه الصحيفة" - يقصد بها صحيفةً معلقةً بقِراب سيفه - "فهو كاذب. فإن هذه الصحيفة تحتوى على القواعد الخاصة بالتعويض عن التلف الذى تُسببه الحيوانات وعن غيرها من الأضرار[1]. كما تحتوى على قوْل النبى "المدينة حرم بين جَبَلَىْ عَيْن وثور[2]؛ فَمَنْ أتى بُمحْدَثاتٍ فيها أو آوى مُحدِثًا، فَعَلَيْه... إلى آخر هذه الرواية، ومع ذلك فإنَّ قواعد أخرى تتعلق بالمساواة بين المسلمين، ويحظر استعمال أى نَسَبٍ غَيْرِ النسب[3] الحقيقى للمرء - قد تم الاستشهاد بها بوصفها وردت فى هذه الصحيفة[4].

وهكذا نرى أن هذه المجموعة من الأقوال التى تحرم ابتداع المحدَثات لها صلة خاصة بالمدينة. وقد قُدِّر لهذه البلدة "أى: المدينة" أن تصبح مَعقِل السنة، وأن تكون كذلك المَنْشَأ الأول ((حرفيًا: المنشأ الأقدم)) لظهور السنة ونموها. وقد عاش فى المدينة هؤلاء الذين علّموا "الناس" أقوال النبى التى يتم بمقتضاها تنظيم شؤون الحياة[5]، ولهذا السبب فإنها تسمى كذلك "دار السُّنَّة"[6]. بَيْد أن الأمور لم تتوقف عند ذلك. فعندما بدأت السُّنة، التى كانت قد أهْمِلت حتى ذلك الوقت، ((عندما بدأت)) فى الانتشار فى العالم الخارجى، أصبح انفراد المدينة بميزة كونها حارس الطريقة الأساسية للحياة أمرًا شائعًا فى كل مكان. فقد كان الناس فى أوائل العهد العباسى يتناقلون القول بأنَّ "عُمَرَ أدْرَج فى كل معاهدة عُقِدت مع كل مدينة تَمَّ فَتْحها ما يَحْظُرُ على سكانها أن يوفروا مأوىً لأصحاب

---

(١) وهذه العبارة تم اقتباسها كذلك من عدد آخر من الصحف "حرفيا: اللفائف، scrolls، مثال ذلك "كتاب الحَزْم"، انظر Zahiriten، ص٢١١، أعلى الصفحة. وفى نسخة أخرى، لم تَرِد الفقرة الخاصة بالمدينة ضمن محتويات هذه اللفيفة؛ الدارمى، ص ٣٠٨.

(٢) هذا الجبل، الذى لا يقع فى منطقة المدينة، تسبب فى إدخال الخلل والاضطراب على كثير من المحللين، وقد فُسِّرَ وروده ضمن تعريف منطقة المدينة تفسيراتٍ مختلفة. وقول النووى، فى أحد تعليقاته على هذه الفقرة، وياقوت، تحت هذه الكلمة، ١، ص٩٣٩: "بين لابَتَيْها"، أى: بَيْنَ المنطقتين المحيطتين بها والمكونتين من صخور الحُمم، (أى: الحَرَّة)، "هذا القول" يمثل طريقة أخرى لتحديد نطاق المدينة.

(٣) انظر القسم الأول، ص ١٢٦.

(٤) "صحيح" مسلم، ٣، ص٢٩١.

(٥) لاحظ تعليق النووى، التهذيب، ص٣٦٢، ٢.

(٦) الطبرى، الصفحة الأولى من المقدمة، ص ١٨٢٠، ١٨؛ كتاب الاعتصام، رقم ١٦.

المحدثات (بنص: لا يُؤْوا لنا مُحْدِثًا)[1]. ((أمَّا)) كيف حدث هذا الانتشار "الخاص بانفراد المدينة بميزة حراسة السنة"، فمن السهل إدراكه بالتأمل فى نُسْخةٍ أخرى مختصرة (مستمدة من مصدر مختلف) لخطبة ((الإمام)) علىٍّ التى سبق ذكرها (وهى نُسْخَةٌ تصادف أن تَغيَّرت فيها كلمة (قِراب) إلى كلمة "قَرْن"[2]، وردت فيها إشارة عامة إلى الذين "يَأتون بمُحدثاتٍ ويُؤْون المُحْدِثين"؛ ولم يَرِدْ فيها أى ذِكرٍ للمدينة[3]، بَيْدَ أن تلك النزعة لِمدِّ نطاق اللعنة لتشمل المُحدِثين بصفةٍ عامة كانت واضحة حتى فى النص القديم - ولم يزد الأمر على أن مُحِيَتْ كلمة (فيها) (أى: فى المدينة) التى وردت فى قول "الإمام" على. وهكذا صيغت هذه العبارة لتنطبق على ما وراء المدينة من العالم الإسلامى كله[4].

## (٥)

إن مصطلح "أحدث"[5]. هو أكثر المصطلحات استعمالاً أثناء الفترة المبكرة للإسلام للتعبير عن إدخال / أو ابتداع مُحدثاتٍ غير قائمة على العادات والأعراف القديمة التى كانت متبعة فى عصر تأسيس الإسلام ((أى: عصر النبوة)). فعائشة ((أم المؤمنين)) تستشهد بقول النبى: "مَنْ أحْدَثَ فى أمرِنا هذا ما ليس مِنه[6]. فهو ردٌّ"، أى: مَنْ أدْخل فى أمرنا أمورًا جديدة / أو مستحدثات ليست منسجمة فى جوهرها معه، فهو يستحق الإنكار[7]؛ أو فى رواية أخرى: مَنْ عمِل عملاً ليس عليه

---

(١) كتاب الخراج، ص٢٢، ١٦.

(٢) قد يجوز تفسير هذه الكلمة بواسطة الصياغة التالية لهذه القصة: "كتبَ كتابًا فى الصدقاتِ فقَرَنَهُ بسَيْفِهِ، كتاب الخراج، ص٤٣، ١٦.

(٣) Agh. ، ٣، ص١٥٩.

(٤) هذا الحديث موجود بهذه الصيغة فى كتاب أبو داود، ١، ص٢٠٢، ٢ص٦٢، بدون كلمة (فيها).

(٥) يصل الأمر بهذا التعبير إلى حد أن يشار به إلى الله، فقبل هجرة المؤمنين إلى الحبشة، كان من عادة النبى أن يرد على التحية/ أو السلام حتى لو كان مشتغلاً بالصلاة. ثم ترك هذا العمل من بَعْدُ، معللاً ذلك بأن الله أوحى إليه قاعدة جديدة تتصل بهذا الأمر: إن الله يُحدث مِن أمره ما يشاء وإن الله جل وعز قد أحدث أنْ لا تكلموا فى الصلاة؛ أبو داود، - ١، ص٩٢، من أسفل الصفحة.

(٦) وفى صياغة أخرى: (فيه) "بدلاً من كلمة مِنْهُ".

(٧) "صحيح" مسلم، جزء٤، ص١٦٩، B. "الصُّلح"، رقم ٥؛ أبو داود، ٢، ص١٦٩؛ ابن ماجه، ص٣. وقد استشهد الشيبانى بهذا الحديث، كتاب السير الكبير، الورقة ٤٩ (جزء ١، ١٤٨) (بيت الشعر الأول. أدخل) فى الإشارة إلى شخص يمارس عبادة دينية زائفة ليست قائمة على أساس من السنة.

أمرنا فهو ردٌّ، أى: إن من يعمل شيئًا ليس متوافقًا مع أمرنا فهو يستحق الإنكار[1]. ويترتب على ذلك الاعتقاد القائل: "شر الأمور مُحْدَثاتها"، أى أسوأ الأمور هو ما كان مستحدثًا"[2]. أو كما نُسِبَ إلى الشاعر حسان بن ثابت قوله:

**إن الخلائق فاعلم شرُّها البِدَعُ**

أى: اعلم أن من بين كل الصفات تجد أكثرها شرًا متمثلة فى الأمور المستحدثة"[3].

ويُؤْمَرُ باتباع العادات والأعراف المتوارثة، أى: باتباع السنة، بنفس الشدّة التى تُحظر بها الأشكال والأعراف الجديدة[4]. ويعلو معيار السنة على جميع ((أشكال)) الأمر المباشر سواءً، أو الاتفاق الضمنى، أو السلوك العملى النبوى الذى لاشك فيه. فالسُّنة هى أى أمر قضى بِهِ النبى، وسواءً أكان تلقائيًا أم /ص٢٩ فى حالة خاصة، ((أى)) "صار سنة" أو "كان سُنةً"[5]، أو، كما يقال، "جَرَت[6] السنةُ عليه" أو "مضت السنة عليه"[7]، أو "به"[8]، بمعْنى أن السّنَّة تسترشد به، ويُعترف بِهِ كسُنَّةٍ صحيحة. وفى الحالات التى لا يوجد فيها قاعدة ثابتة، فإن هؤلاء الأتقياء كانوا يبحثون عن بينةٍ / أو دليل يدلهم على الطريقة التى بمقتضاها كان النبى يحكم بها فى مثل هذه الظروف. فإن كان

---

(١) "كتاب" الاعتصام، رقم ٢٠، وفى "أبو داود، نفس المرجع السابق: (مَنْ سَنَّ أمرًا على غير أمرِنا).

(٢) نفس المرجع السابق، رقم٢. وقد وضعت هذه العبارة لغرض الهجوم العنيف فى إحدى قصائد الشعراء، وذلك على يد الشاعر الشيعى أبو هريرة العجلى. انظر .Fragm. Hist. Arab - ص٢٣٠، السطر الرابع من أسفل الصفحة.

(٣) ابن هشام، ص٩٣٦، وحسنى النهاية =.Agh، ٤، ص٩، ٨. (ديوان، طبعة هيرشفلد Hirschfeld، رقم٢٣، ٤).

(٤) الغزالى، "إحياء" "علوم الدين"، ١، ص ٧٨ -٨، حيث يجمع كثيرًا من الأقوال ذات الصلة بهذه القضية.

(٥) B اللباس، رقم ٦، التفسير، رقم ١٨٣، الإيمان، رقم ٢٨.

(٦) B الاعتصام، رقم٤، "تفردت سنةٌ، أبو داود، ٢، ص١٦٧.

(٧) "المُوَطَّأ"، ٣، ص٥٤، المرجع نفسه، ٤، ص ٣٣؛ التهذيب، ص ٢٨٤، ٥: عندما يقول سعيد بن المسيب مضت السنة، وينبغى على المرء أن يطمئن قلبه "حرفيا: أن تَسْكنَ شكوكه".

(٨) .Agh، ١٥، ص٩٤، ١٦.

نطق الكتاب لكم بذاك مصدقًا ومضت به سُنن النبىِّ الطاهر

وعلى ذلك، فإن كلمة "قاضية" التى وردت فى النص المستشهد به فى كتاب Zahirnten، ص ٢٢٠، ٧، ٨، يجب أن تصحح مرتين فتصير (سنة) ماضية.

بالإمكان تقديم مثل هذا الدليل، فمن الممكن تقرير السُّنة فيما يتصل بتلك الحالة المبهمة ((أى الحالة التى لا يوجد فيها قاعدة ثابتة)). ((شاهد ذلك)) أنه حدث فى عهد عمر بن عبد العزيز ((حرفيا: فى عهد عمر الثانى)) أن الحد الفاصل بين سن الرشد وسن القصور لم يكن قد تقرر حتى ذلك الوقت؛ فاستطاع نافع ((وهو من أئمة علماء التابعين)) أن يعثر على حديثٍ يتضح منه أن النبى رفض أن يُعطى فتى فى الرابعة عشر من عمره حقوق مَنْ بلغ سن الرشد، ولكنه وافق على ذلك بدون تردد بعد ذلك بسَنَة عندما بلغ هذا الشاب سن الخامسة عشر. وبناءً على ذلك قال عمر، وهو مَنْ كان على الدوام شديد التحمس لتوطيد دعائم السنة فى كافة الأمور: هذا إذن حد العمر بين سن الرشد وسن القصور[1]. وعن طريق مثل هذا التوثيق فقط كان الرأى الشرعى أو العرف الشرعى يكتسب قوة القانون فى نظر الأتقياء من المسلمين. فقد كانت المتبعون الأتقياء للسنة يَسْألون ((محدِّثهم)) عن كل عرف جديد يتعرضون له، فيقولون له: "هل هذا شيء سمعتَهُ من النبى أم أنه مجرد رأى تراه"[2].

ولم يكن معيار السنة يُطبَّق فقط على الأمور المتعلقة بالأنظمة الهامة للحياة الجمعية أو السلوك الاجتماعى. فقد كان المسلمون الأتقياء يبحثون، حتى فى أبْسَط الحالات والمعاملات فى الحياة والاتصالات الشخصية، عن إشارة/أو دلالة مناسبة مستمدة من أسلوب معيشة النبى، وذلك من أجل أن يحاكوها ((أى: يتبعوها)) أو لكى يجتنبوا مخالفتها. فعند تقرير ما إذا كان من المسموح به اتخاذ خاتم صغير من الذهب، كان المعيار الوحيد هو التحقق مما إذا كان النبى قد اتخذ مثل هذه الزينة من عَدَمِه[3]. بل إن قضايا الأخلاق الحميدة والسلوك الاجتماعى السليم كانت تتقرر بالرجوع إلى السنة. فقد كانت السُّنة تنظم أشكال إلقاء التحية وإبداء التمنيات الطيبة؛ فإذا كان أحدهم يريد أن يعرف ماذا يقوله لشخص يَعْطس، فسوف يجد القواعد ((المنظمة لذلك)) فى السنة، ولم يكن المسلم يُعَدُّ مسلمًا صالحًا إن كان يسترشد فى هذه الأمور برأيه الشخصى ((حرفيا: باختراعه الشخصى)) أو كان يفعل ما هو أسْوأ من ذلك، وهو أن يسترشد بالأعراف والعادات الأجنبية ((أى: المستمدة من المجتمعات

---

(١) B الشهادة، رقم ١٨؛ أبو يوسف، كتاب الخراج، ص١٠٦.

(٢) أبو داود، ٢٣٣.

(٣) B الاعتصام، رقم٤.

الأخرى)). ويُبدى أحد المؤرخين المسلمين الأتقياء استياءه مِن أن الحكام العباسيين لم يتَّبعوا السُّنَّة فى الأمور المتصلة بآداب اللياقة فى مجالس القضاء، ولكنهم اتبعوا عادات العجم الأكثر نعومة ورقة، كما يُبدى استياءه مِنْ أنهم لم يكونوا يسمحون للبسطاء من الناس أن يقتربوا مِنَ الحاكم ليحدثوه فى التماساتهم ومطالبهم مُتَّبعين فى ذلك الطريقة المألوفة/أو المتعارف عليها بينهم[1]. فقد وَبَّخَ رجل من القضاةِ البرامكةِ ((وهم مِنَ الفُرسْ الذين كانوا يمثلون حاشية بعض الخلفاء العباسيين)) رجُلاً عربيًا لأنه رَدَّ على الخليفة حين عطِسَ بالرد المتَّبَع "وهو قوله: يَرْحَمُكُم الله"؛ وقد وافق الخليفة على تصرف القاضى قائلاً: أصَابَ الرجلُ السُّنَّة وأخطَأَ الأدب، بمعنى: أن الرجل تصرف تصرفًا صحيحًا بمقتضى السُّنَّة، ولكنه تصرف تصرفًا مخالفًا لآداب اللياقة." وبجانب ذلك، فإن هذا المؤرخ التقى لم يكن بمقدوره أن يمتنع عن التعقيب على ذلك قائلا: "إن التصرفات والأعراف المهذبة لا توجد إلا فى سنة النبى[2]".

إن الفصول التى تتحدث عن "الأدب" (أى: "السلوك المهذب") وعن اللباس، (أى: الملابس) فى مختلف مُصَنَّفَات collections الأحاديث لتزودنا بعدد من الأمثلة الجيدة فى هذه القضية. ومِنْ أجل الاختصار سنكتفى بالاستشهاد بشاهد واحد[3]. فقد سأل ((الصحابى)) عُبَيْدُ بن جُرَيج صاحبه ((الصحابى)) عبد الله ابن عمر، قائلاً: "أراك تفعل أربعة أشياء لم أر أحدًا مِنْ أصحابك يفعلُها: فأنت لا تستلم ((حرفيا لا تلمس)) مِنْ أركان الكعبة[4] إلا ركنَيْها الجنوبيين[1]، كما

---

(١) "العقد"، ص١٦٥، أسفل الصفحة، يلقى مزيدًا من الضوء على قصة المقريزى، حيث يناقش - بتفصيل وافٍ -آراء "الوزير" البرمكى يحيى بن خالد عن السلوك المناسب تجاه الملوك.

(٢) المقريزى، طبعة جى فوس G. Vos، ص ٥٦، ٥٣ وما بعدها. وقد أحاط كبراؤهم أنفسهم بمظاهر من الأبهة أكثر مما كان مألوفًا / أو متبعًا فى العهود الأولى، أبو المحاسن، ١، ص ٣٧٩، ٩.

(٣) الموطأ، ٢، ص١٦٤ = الشيبانى، ص٢٢٢؛ B. Libas, رقم ٣٧، أبو داود، ١، ١٧٧.

(٤) كان من عادة العرب القدماء أن يوقروا أركان الكعبة الأربعة جميعًا (الموطأ، ٢، ص٢١١) ثم اقتصروا على توقير ركن واحد – فيما يبدو - فى أول عهد الإسلام (هذيل، ٢٨٦٩، ٧٣: "ومستلم أركانه متطوفُ، راجع ابن قتيبة، (فى كتابه بعنوان" الشعراء ص٩٠، ٦ Rettershawsen (طبعة دىجويجى de Goeje، ص٨) = نولدكه Noldeke، "فى كتابه" Beitr. Oesie، ص٤٤، ١) وذلك قبل أن تَسُودَ السُّنَّة وتنتشر؛ وبعد ذلك اقتصروا على قبرهم على الركنين اليمانيين. وعن هذه الجزئية يقال إن معاية خالف السُنة المنسوبة للنبى، قائلاً: "لا ينبغى إغفال أى جزء من هذا البيت (المقدسى)، (الترمذى، ١، ص١٦٣). وَوَفقًا للرواية الواردة فى كتاب الأزرقى (ص٢٩٥، أعلى الصفحة) لم يكن السؤال عن سبب استلام عبد الله الكركنين اثنين فقط، بل عن سَبَب استلامه لأى ركن مُطلقًا؛ راجع الفقرات المشابهة فى كتاب النسائى، ١، ص٢٦٥.

أننـى أراك تلـبس خفـين مـدبوغين، كمـا أن لوْنَـك (أى لـون شـعرك) أصـفر[2]، وأخيرًا، فإنك عندما تصل إلى مكَّة فإنك تُهِلُّ ((أى: ترفع صـوتك بالتلبيـة)) فـى يـوم الترويـة (أى اليـوم الثـامن مـن شـهر الحـج) بينمـا يُهِـلُّ النـاس بمجـرد أن يـروا القمر[3]. فأجاب عبد الله قائلاً: أما استلامى ((حرفيا: لمسى)) للركنين وحدهما فقد رأيت النبـى يقتصـر علـى اسـتلام هـذين الـركنين فقـط، وأمـا عـن الخفـين المدبوغيْن فقد رأيت النبى يتخذ خُفـينْ، مخصـوفين ((حرفيا: خفـين نُـزع عنهمـا شعرهما)) ورأيته يتوضأ فيهما[4]، كما أننى رأيت النبـى يصـبغ شـعره بالصـفرة[5]، وهذا هو السبب الـذى يجعلنـى أوثـر أن أفعل كمـا فعل. أمـا عـن الإهـلال "أى: رفـع الصوت بالتلبية" فإنى لم أسمع النبى يُهِلُّ ((حرفيًـا: يقـول هـذه الصـيغة/أو العبـارة)) قبل أن تُعَدَّ له مَطِيتُه للسَّفَر ((أى: للسفر من المدينة إلى مكة حاجًّا)).

## (٦)

إن مـا توصـف بـهِ السُّنَّة مـن قـوة ونفـوذٍ بوصـفها المبـدأ المعيـارى Normative Principle فى حياة المسلم، لهو أمر قديم قِدم الإسـلام. وفى ذلك الوقت مـن أواخـر القرن الهجرى الأول صيغ هذا المبدأ فـى "العبـارة التـى تقـول": "السـنة قاضيـةٌ علـى القـرآن ولـيس القـرآن بقـاضٍ علـى السـنة" بمعنـى أن السـنة هـى الحَكَـم الـذى يُحْتكَمُ إليه لفهم القرآن، وليس العكس[6]. ومع ذلك، فإن إجراء مقارنـةٍ لهـذا الدليل مستمدة من فتراتٍ زمنية مختلفة تفضى بنا إلى استنتاج أن القوة البـالغة/أو المسيطرة overriding power التى أعطيت للسنة - ونحن نضع فى اعتبارنـا هنـا

---

(١) اليمانيـان، مثنـى a potiori، باللغـة اللاتينيـة، بمعنـى: الـركن الجنـوبى والـركن الشـرقى (انظـر كتـاب سنوك هـورجرونى Snouch Hurgraonje، بعنـوان "مكـة"، ١، ص٢، أسـفل الصـفحة) أو، بتعبير أفضل، الركن اليمانى والركن العراقى. وقد تضاف هـذه الملحوظـة للدراسـة التـى قـام بهـا جرونرت Grünert وعنوانها Die Begriffspräponderanz im Altarabishen (فيينا، ١٨٨٦).

(٢) انظر التهذيب، ص٨٣/ ٣.

(٣) سنوك هـورجرونجى، Het Mekkaansche Feesb ص٧٥، ملحوظـة/ت (.,Versepreide Geechr ١، ٥١، ملحوظة ٤)

(٤) قارن النسـائى، ١، ص١٢، من أسفل الصفحة.

(٥) المرجع نفسه، ٢، ص ٢١٥

(٦) الـدارمى، ص٧٧، أعلـى الصـفحة. وهـذا القـول يُنْسَـبُ إلى يحيـى بـن (أبـى) كـثير (تـوفى سـنة ٢٠ للهجرة) فى "كتاب" الخطيب البغدادى، الورقة السادسة (طبع حيدر آباد، ص١٤).

المواقف الفكرية لجماعات الأتقياء - ظلت تتزايد باستمرار على امتداد الزمان. ويبين لنا المثال الذى يقدمه ((التابعى)) مكحول (توفى سنة ١١٢ للهجرة) أن الممارسة العملية للسنة فى العهود الأولى كانت لا تزال تَحْظَى بقدر عظيم من التسليم بها. فَقَدْ نُقِلَ فى أحد الأحاديثِ حُكْمٌ عن النبى يقضى بأن الرجل الذى يعجز عن تقديم مَهْر للفتاة التى يسعى للزواج بها - "حتى لو كانت خاتما من حديد" - يستطيع أنْ يفى بهذا الالتزام (والذى هو، بطبيعة الأمر، عامل جوهرى ((أى: لابد منه)) لصحة الزواج" عن طريق تعليم هذه العروس عددًا من آيات القرآن. ويصرح مكحول بلا تردد بأن هذا الحكم الذى قضى به النبى قد لا يكون فى الإمكان اتخاذه معيارًا متبعًا على وجه العموم[1]. وبالمثل، فإن الزهرى (توفى عام ٢٤ للهجرة) أمكنه فى ذلك الوقت أن يَجْتَرِئ على القولِ بأن حُكمًا نبويا متساهلاً مما يتصل بأشكال الصيام لا يمكن اتخاذه كسابقة precedent ((أى: كقاعدة يُحتكم إليها))، وأنه ينتمى إلى فئة المزايا الخاصة للنبى[2] ((أى: الخصائص)) ((النبوية)). وكثيرًا ما استفاد العلماء الذين ظهروا فى العصور التالية بهذه الملاحظات عندما كانوا يحاولون ضبط وتنظيم ذلك الولع الشديد باتباع السنة، والذى وصل إلى حد يثير الضحك[3]. إلى جانب ذلك، يُلاَحَظُ، على وجه العموم، أن المجهود المبذول لرفع السنة إلى موقع المساواة مع الكتاب الكريم ((أى: القرآن)) فى إرساء قواعد القانون يزداد وضوحا بصورة مضطردة. فكل شيءٍ أَمَرَ بهِ النبى فى المسائل الدينية - وهى المسائل التى اصطلح علماء الدين على تسميتها "سُنَن الهدى" - فقد قَضَى به بأمرِ الله، فَهُو مُنَزَّل عليه بالوحى كما أُنْزِل القرآن، أو أنه وفقًا لتعبير المؤمنين من المسلمين ((أى:جمهور المسلمين))، نزل بهِ المَلَك جبريل. بأمْر اللهِ. ((شاهد ذلك)) ما نُقِل عن "الصحابى" أنس بن مالك أنه قال: "خذوا ما أرويه لكم من أمور واقبلوها، لأنى تلقيتُها من النبى، والنبى تلقاها من المَلَك جبريل الذى تلقاها مِن الله"[4]. ولمْ يُؤخَذْ هذا المصدر الإلهى للأحكام والممارسات النبوية //صـ٣٢//. مأْخَذَ التسليم فى العصورِ القديمة، وذلك كما يتضح من تعليق عمر بن عبد العزيز ((حرفيًا: عمر

(١) أبو داود، ص٢٠٩.

(٢) المرجع نفسه، ص٢٣٨: وإنما كان هذا رُخصةً له خاصَّةً.

(٣) Zahiriten ص ٨١ -٥.

(٤) الترمذى، ٢، ص٣١٤، أسفل الصفحة.

الثانى)) على عروة بن الزبير الذى قال له فيه: "انظر ما تقول"[1]. وذلك عندما أخبره الأخير بقصة الوحى المتصلة بالأوقات الصحيحة لأداء الصلوات (وهى الأوقات التى لم يكن استقرَّ الأمر الخاص بتحديدها بَعْدُ فى عَهْد الدولة الأموية). وقد تلاشت أمثال هذه الشكوك قبل تطور علم الحديث (فى القرن الثانى إلى القرن الثالث للهجرة). فقد كان ينظر للقرآن والسنة باعتبار أنَّ لهما نفس الأهمية تمامًا. فقد قرر الشيبانى - فى منتصف القرن الثانى للهجرة - بصورة باتة قاطعة أنَّ من الممكن للأوامر الواردة فى السنة أن تُلْغِى الأوامر الواردة فى القرآن[2]، ولم يجد الشافعى غرابةً فى هذا الرأى[3]، وفى القرن الثالث للهجرة يأخُذُ القاضى الخصاف (توفى سنة ٢٦١ للهجرة) مأخَذَ التسليم قضية كوْن "السنة المتواترة" (أى السنة التى أقرتها الأجيال المتعاقبة بدون انقطاع) لها القوة الملزمة بجانب القرآن[4]، كما أن معاصَره ابن قتيبة يؤيد فكرة المنشأ الإلهى للسنة، ويقدم الأدلة على ذلك[5].

وقد أصبحت محاكاة السلف، وهم الأسلاف الأتقياء الذين صاغوا عاداتهم فى المعيشة تحت نظر النبى واقتداءً، أصبحت تمثل - بصورة متزايدةٍ - النموذج الذى يتبعه المسلمون الأتقياء[6] وأصبحت كلمة "سَلَفى، وهو الذى يحاكى أسلافَه[7]، أسمى ألقاب المدح والثناء فى مجتمع الأتقياء. وقد أدت هذه الرؤية لأسلوب المعيشة ((وَفْق السنة)) إلى أن يتولد عنها -عمليا - ظهور المتعصبين للسنة الذين كانوا يبحثون فى كل مكانٍ عن شاهدٍ يتصل بعادات النبى وصحابته[8]، وكانوا يفتشون عن المناسبات الخاصة لممارستها لكى

---

(١) أبو داود، ١، ص١٥؛ راجع ص٤١.

(٢) "السيَر الكبير"، ( I,68): ونَسْخ الكتاب – بالسنة المشهورة التى تلقاها العلماء بالقبول جائز.

(٣) فى كتاب الإتقان للسيوطى، ٢، ص٢٥، للاطلاع على الآراء المتعددة فى هذه المسألة انظر كتاب "التلويح" للتفتازانى، طبعة كازان (١٨٨٣)، ص٤١٦ (راجع شاخت، J.Schact فى كتابه بعنوان أصول التشريع المحمدى، صفحات ١٥، ٤٦ -٧).

(٤) (أبو بكر الخصاف) فى كتاب "أدب القاضى، الورقة رقم ٧، ....

(٥) كتاب مختلف الحديث، صفحات ١٩٤، ٢٣٢، يبين هذه الفكرة بإيراد الأمثلة عليها.

(٦) أبو المحاسن، ١، ص ٧٣٩، ١٥: تشبُّهًا بالصحافة.

(٧) .Tab. Huff، ٢٨، رقم ٢١؛ راجع كتاب "المشتبه" طبعة دى يونج de Jung، ص٦٩، ٩.

(٨) وقد نجد إشادة ساخرة إلى هذه الطريقة فى العيش فى "المقامة" رقم ٢٩، من مقامات الحريرى (طبقة دى ساسى de Sacy ص٣٥٨، ١، ٣٦٣، ٨): وهى عن أسرة حددت مَهْر ابنتها بما لمقدار الذى قدمه النبى (مهرًا) لإحدى زوجاته.

يُنقِذوها من النسيان. وقد أصبح تعبير "إحياء السنة"[1] بمعنى إعادة الحياة للسنة، يُطلق على بعث الحياة فى عادة قديمة العهد تعرضت للاختفاء بسبب الظروف والملابسات المتغيرة[2]، وكان ذلك ((التعبير)) أعلى درجات المدح فى نظر الأتقياء، كما كان يقال عن الحكام الذين كانوا يرغبون فى أن يشتهروا بين الناس بالتقوى، أنهم "يُحْيون سنة السابقين أو يجددونها[3]" وقد كان هذا الإحياء جديرًا بأعلى درجات الثناء والتقدير، كما كان الداعية ((الذى يدعو لإحياء سُنةٍ ما)) يحظى بالثواب المعَدّ لجميع من أدّت دَعْوَتُهُ لهم إلى اتباعهم، مِن جديد، لهذه السنة الغائبة[4]، ((حَرْفيا: لهذه السُّنة المختفية/أو الدارسة)). وقد ساهمت كافة أقطار العالم الإسلامى بأنصبتها فى عجائب الأعمال المتصلة بإحياء السنة.
وأيًا ما كان الأمر، فقد بَرْهنت الأقاليم الغربية "من العالم الإسلامى" على أنها تمثل مصادر للمحاولات المبالغ فيها لإحياء السنة، أكثر ثراءً مما لدى الأقاليم الشرقية. فقد قام أحد علماء الدين فى قرطبة فى القرن الرابع الهجرى بإحياء سُنة شرعية لم تعد مُتَّبعةً حينئذ، وهى سنة "اللعان، وذلك بسماحِهِ لنفسِهِ بأن يُنْزِل لعناته على زوجته فى وسط اجتماعٍ عامٍ للناس بالمسجد، وعندما اعتبر معاصروه أن هذا العمل يَحُطُّ من كرامته أجاب عليهم قائلاً: إنى لم أبْتَغِ من عملى إلا "إحياء سنةٍ"[5]، وقد بذل الخليفة الأموى الأندلسى "الحَكَم" جهدًا كبيرًا أثناء محاربته للنصارى فى أن يقتصر فى قتالهم ساعات اليوم التى قاتل فيها النبى الكفار فى إحدى المرات؛ وقد علق راوى هذه الحكاية قائلاً بأن هذا الخليفة قد يكون تصرف على هذا النحو اقتداءً بمثال مستمد من الحديث النبوى[6]، (تأسِّيًا بحديث النبى)[7]، وقد سَعت جميع الأسَر الحاكمة فى المغرب إلى التماس حَقِّها الشرعى ((فى الحكم)) عن طريق إحيائها للسُّنَّة، وكان

---

(١) لم يكن تعبير "إحياء السنة" فى العهود القديمة يعدوا أن يكون فى كثير من الأحوال –تعبيرًا عن نشأتها وأصلها الأول، انظر دراستى بعنوان 'Muhammedanisches Recht in Theori und Wirklichkeit' (Ztschr. F. vergleich. Rechtswissenschaft)، ٨، صفحات ٤٠٩، وما بعدها.

(٢) وتوجد عبارة أخرى هى "أنشأ سُنةً"، كتاب "التهذيب" ص٤٦٨، ٥، ١٠.

(٣) ابن ماجه، ص ١٩.

(٤) .Agh، جزء ١٥، ص٩٤، ١٨.

(٥) ابن بشكوال، طبعة كوديرا، رقم (١٩) ص١٥، وراجع. باب – الصلاة، رقم٤٤.

(٦) كتاب الجزية، رقم١.

(٧) كتاب "البيان المُغرِب"، ٢، ص٧٦.

أشدّهم فى ذلك المْسَعى الموحدون[١]، الذين بلغ بعضهم فى هذا الاتجاه الحد الأقصى. ففى سنة ٦٩٣ ((للهجرة)) أوقف ((الخليفة)) أبو يعقوب استعمال الوحدات المتعارف عليها فى المكاييل الجافة ((المستعملة فى وزن الحبوب ونحوها))، وجعل فقهاءه يستعملون ((بدلاً من هذه المكاييل)) مِكيال "المُد" (أى: المُدّ النبوى[٢]) الذى كان مستعملاً فى المدينة فى عهد النبى[٣]. وكانت هذه الأمور تُسمى "إحياء السنَّة".

والتعبير المضاد "لإحياء السنة" هو: "إماتة السنة" بمعنى وقف العمل بها، أى إغفال تفاصيل الممارسات الشرعية الثابتة بالسُّنة. وفى هذا السياق فإن مفعول كلمة "أمات" ينصبُّ أحيانًا على اسم الممارسة الشرعية التى أُهْمِلَ العملُ بمقتضى تفاصيلها وشروطها التى قضت بها السُّنة، وذلك بالرغم مِنَ الحفاظ على النظم الشرعية نفسها. وكان يقال، على سبيل المثال، "إذا كانت عليكم أمراء يميتون الصلاة"، ((أى: إذا كنتم تحت إمرة حكامٍ يوقفون العمل بالصلاة))[٤]، فإن هذا ((التعبير)) لا يَعنى هؤلاء الذين يُبطلون العمل بالصلاة، وإنما هؤلاء الذين يُؤخرون الصلاة، بمعنى أنهم لا يحافظون بصورة دقيقة على مواقيت أداء شعيرة الصلاة كما قضت بها السنة.

## (٧)

وبالتوازى مع "إحياء السنة" (نجد القضاء على المستحدثات)، أو "إماتة البدع". والبدعة هى (التعبير) المضاد للسنة، وهى مرادفة للمُحْدَث أو الحَدَث (وجَمْعه: أحداث)[٥]، وذلك بجانب أنها كثيرًا ما تظهر فى المطابقة المستعملة كأسلوب بلاغى فى اللغة العربية[٦]. ويفهم عالم الدين المسْلم مصطلح "البدعة" على أنها:

---

(١) ZDMG، ٦١، صفحات ١٠٦ وما بعدها.

(٢) راجع سنوك هورجونجى Snouk Hurgonje، فى كتابه بعنوان "مكة"، ص٩٨.

(٣) القرطاس، ص٢٦٦، راجع بخصوص هذا المكيال "المقرى"، ص٨١٠، وما بعدها.

(٤) أبو داود، ١، ص٤٥. وفى نسخة أخرى نجد هذه الصياغة المختلفة، وهى: "يصلون الصلاة لغير ميقاتها".

(٥) اليعقوبى، طبعة هوتسما، ٢، ص ٢٩٥، ٣، من أشمل الصحف أمات أبوك السنة جهلاً وأحيا البدع والأحدث المضلة عمدًا.

(٦) حسان بن ثابت، فى "سيرة" ابن هشام، ص٩٣٦، حتى الآخر، وذلك فى بيت شعرٍ لأعشى همدان: أحْدثُ مِن بدْعةٍ (آر. جير R. Geyer, Gedichte von.., الأعشى، ص٣٢٠، ١٠، ٤).

الأعمال/ أو التصرفات المستحدثة، بمعنى أنها: "أى أمْرٍ يُمارَسُ بدون أن يكون له نموذج ((يُقْتَدَى به)) مستمد من العهود القديمة، وأنها، فى نطاق الدين على وَجْهٍ أخَصَّ، هى أى أمرٍ لم يُمارَسْ فى عهد النبى"[1]. - وهى تشبه المستحدثات فى العقيدة الدينية[2] التى لا تقوم على أساسٍ من المصادر الدينية المتوارثة[3]، وأعنى بهذه المستحدثات أفكار الزندقة. وتعد "البدعة" بوجه عام أمرًا تحكميا ينشأ من البصيرة الفردية والأخذ بما ليس موثقا فى مصادر الحياة الدينية ((أى: فى الكتاب والسنة))[4]. ففى ترجمة عربية للأناجيل استشهد بها فخر الدين الرازى، تُرجمت كلمات يوحنا الواردة فى الجملة رقم ١٣ فى صفحة ١٦ باللغة اليونانية هكذا οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ' *ἑαυτοῦ* إلى الجملة العربية: "لأنه ليس يتكلم بدعةً مِن تِلقاءِ نفسِهِ"[5].

إن الاتجاه المغَالِى فيه والمتعصب للسُّنة، حتى فى الأمور التى هى فى غاية البساطة، ينسجم مع نزعة متعصبة مشابهة تجاه البدعة. فالوهابية الحديثة تتبع النمط الذى كان سائدًا فى العهود الأولى، حيث لا تقتصر فى جهادها على وَسْم أى أمرٍ مناقض لروح السنة بصفة البدعة، بل تضيف إلى ذلك وسْم أى أمر لا يمكن إثبات كوْنِهِ واردًا فى السنة بِسِمة البدعة. ومن المعروف أنَّ ذوى النزعة المفْرطة فى المحافظة على القديم كانوا يعارضون أى شىءٍ جديد، كشرب القهوة أو السجائر، وكذلك الطباعة، حيث تقع هذه الأمور تحت هذا العنوان ((أى: ضِمْن هذا الاتجاه)) بل إن علماء الدين المسلمين فى عصرنا هذا لم يتم إقناعهم بصورة كاملة باستعمال السكينة والشوكة[6]. ولهذا الاتجاه العقلى

---

(١) القسطلانى، ١٠، ص٢٤٢.

(٢) أخو الأبداعِ (راجع: أخو الإسلام، الطبرى، ٢، ص١٥٠، ٣) هو المصطلح الذى استخدمه أحد الشعراء فى عهد "الخليفة" المتوكل لوصف شخص يتبع - عقائد يحظرها هذا الخليفة (ذو السنةِ). السيوطى، فى كتابه: تاريخ الخلفاء (القاهرة ١٣٠٥)، ص١٢٨، ٩. وصيغ "أبْدَاع" مشتقة من المفرد (بدْعَة)، "انظر" سورة رقم ٤٦، آية رقم٨.

(٣) كتاب "مشكاة المصابيح، المقدمة (دلهى، ١٨٥١ - ١٨٥٢، الورقة رقم- ٢) راجع JAOS، ٧، ص٦٥.

(٤) وليد بن يزيد، .Agh، ٩، ص٤١، ١٨ وكتاب - .hist, arab Fragm، ص ١٢١، ٤.

وما أتينا ذاك عن بدعةٍ .·. أحَلَّهُ الفرقان لى أجْمَعا

= .Agh، ٦، ص١٠٩، المقطع قبل الأخير، ومعه مقطع آخر، ٥، ٢.

(٥) مفاتيح الغيب، ٧، ص١٩٧. إن محمدًا نفسه ينظر إلى عزوبة الرهبان بهذه النظرة (انظر سورة ٥٧، آية٢٧: ابتَدَعُوها).

(٦) سنوك هورجرونى Snouk Hurgronje، Mekkanische Sprichtwörter und Redensarten، ص٢٢.

أصل يرجع إلى النزعة المتشددة لدى أسلافهم السابقين، فقد نشأت الآراء الصارمة المتمسكة بالتقاليد من بين هذه الجماعات. ويُنْسَبُ إلى النبى قولُهُ فى خطبة له فى أحد الأعياد: مَنْ يهدِهِ الله فلا مُضل له.. ومَنْ يضلله الله فلن يستطيع أحد أن يهديه إلى الصراط المستقيم. إن أصدق الحديث كتاب الله، وإن أحسن الهَدْيِ هدْى محمد، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدَثةٍ بدعة وكل بدعةٍ ضلالة، وكل ضلالةٍ فى النار"[1].

وفى طرح لاحق - فيما يبدو - لنفس هذه الفكرة، يجرى تقرير كل ذلك بصورة تجمع -إلى حد ما - بين كونها أكثر إسهابًا وأكثر دقةً فى نفس الوقت[2]. فبَعْدَ أن أدَّى النبى صلاة الصبح مع صحابته قام ينصَحُهم ويعظهم.فامتلأت أعين سامعيه بالدموع وارتجفت قلوبهم جميعًا. فقال واحد منهم: "يا نبى الله، كأن هذه الموعظة مَوْعظة مُوَدِّع لذلك، قل لنا قولاً فصْلاً ((حرفيا: أعطنا أمرًا أخيرًا)). فأجاب النبىُ: بهذه الكلمات الوداعية أدعوكم لتقوى الله وللطاعة التامة (السمع والطاعة)، كطاعة عبد حَبَشِى. فمن يعيشون بعدى سوف يسمعون آراء مختلفة كثيرة. فعليكم باتباع سُنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى، عَضوا عليها بالنواجذ[3]. (أى: تَمَسَّكوا بها بشدة). وأحذركم المحدثات، فإن كل محدثةٍ بدعة (وفى قول آخر: فإن كل بدعة ضلالة).

ونسمع كذلك آراء ومعتقداتٍ مماثلةٍ تم التعبير عنها باسم أقدم شيوخ الإسلام ((حرفيا: أقدم المعلمين فى الإسلام)). يقول ((الصحابى)) عبد الله بن مسعود: "اتبعوا[4] ولا تبتدعوا"، فقد كُفيتُم (أى: إن فى السنة كفايتكم)[1]. بل إن أبا

---

(١) النسائى، ١، ص١٤٣.

(٢) أبو داود، ٢، ١٦٩؛ الدارمى، ص٢٦. راجع الترمذى، ص١١٣؛ ابن ماجه، ص٥.

(٣) راجع الطبرى، ١، ص١٩٤٤، ٣، لهذا التعبير.

(٤) هذا التركيب يسمى "وفق قواعد اللغة اللاتينية" بالتركيب الحافل بالمعانى "Praegnante" والمستمد حرفيا من الحامل: أى المرأة التى فى بطنها جنين"، والمفعول الغير مذكور هنا هو "السُّنَّة" راجع، بخصوص إحدى خطب "الصحابى الجليل" أبى بكر، راجع الطبرانى، ١، ص١٨٤٥، وحتى النهاية وإنما أنا متبع ولست بمبتدع؛ وقد قيل إن نفس هذه الكلمات قالها عمر بن عبد العزيز "حرفيا: عمر الثانى" فى إحدى خطبه (والترجمة الفرنسية للمسعودى. جزء ٥، ص٤٢١، حتى النهاية، ترجمة غير دقيقة: فقد ترجمها إلى je ne suis pas un novateur, maisun disciple أى: "أنا لست مبتدعًا وإنما أنا تابع/أو مريد" الدارمى، ص٦٢. ونفس هذا المفعول لا يذكر -كذلك - بعد عدد آخر من الأفعال، كفعْل (غَيَّرتم، مثلاً، "الوارد فى الجملة التى تقول: "لقد غيرتُم (سنة النبى)، كتاب العيدين رقم٦. وكثيرًا ما يستعمل التعبير "أسَنُّ" بمعنى "طبق السنة الصحيحة، أو كثيرًا ما يستعمل بنفس المقدار تعبير "أصاب سُنَّةً" (فى صياغة فضفاضة غير محددة)؛ وذلك فى مقابل التعبير القائل "أخطأ السنة"، اليعقوبى، ٢، ص٢١٣، ٧.

قلابة (توفى حوالى سنة ١٠٤ إلى ١٠٨ للهجرة) يعلم الناس أن من يستحدث بدعة يفقد حياته (استُحِلَّ السيف)(٢) ويتوافق تفسير الطبرى للآية السابعة من السورة الأولى "أى: من الفاتحة" مع هذه الفئة من الأفكار: فهو يرى أن تعبير (المغضوب عليهم) يشير إلى من تكون للبدعة عندهم اليد العليا وأن "الضالين" هم الذين ينحرفون عن السنة(٣). والواقع أنَّ "صاحب البدعة" كان ينظر إليه بمقتٍ شديدٍ منذ أوائل الإسلام. بل إن الناس كانوا يجهرون بأن ممارساته الدينية باطلة بطلانًا تامًا، وأن أعماله الطيبة لا تجديه شيئًا إذا كان مرتكبًا للبدعة(٤).

وقد تسبب هذا التفسير المتطرف لمفهوم "البدعة" (والذى أدى انتصاره إلى جَعْل التطور التلقائى للمجتمع أمرًا مستحيلاً تمامًا).. ((نقول)) تسبب هذا التفسير المتطرف فى إثارة رد فعل فى أوساط علماء الدين إلى نفس الدرجة من التطرف التى جعلتهم يشعرون كذلك بأنهم مدعُوُّون للعمل على التخفيف من هذه النزعة المتعصبة المغالية، وذلك لمصلحة السُّنة. وكان هذان النوعان من المحاولات ((وهما محاولة المتطرفين لفرض رؤيتهم المتشددة للسنة، ومحاولة العلماء للتخفيف من هذه النزعة)) متطابقين من حيث الجوهر، وذلك لأنهما أضْفَيا تأثيرًا "كبيرًا" على نفس الرأى المتعلق بالجانبين الإيجابى والسلبى لهذا التيار الفكرى. وسرعان ما ظهرت هنا مشكلة المواءمة بين الأفكار السائدة لدى المسلمين ومتطلبات المعيشة العملية(٥). فلو نَفّذَ الناس بصورةٍ حتمية ما تعلموه نظريا عن البدعة، لاستحالت الحياة فى ظروفهم المختلفة عن ظروف الفترة التأسيسية التى شَغَلَتِ العقود الثلاثة الأُولى للإسلام فى المدينة. وذلك لأن كل ما لم يكن معروفًا أو ممارسًا أو مستعملاً أثناء تلك الفترة، يجب وسْمُهُ بسِمة "البدعة". ويقع تحت هذه الفئة كل ما هو ممكن من وسائل الراحة المستعملة فى الحياة اليومية - والتى لم تكن معروفة للناس المعتادين على العيش فى ظروف فِطريةٍ بسيطة. فاستعمال المناخل(٦)، واستخدام المواد القلوية

(١) الدارمى، ص٣٨.

(٢) المرجع نفسه، ص٢٦.

(٣) المغضوب عليهم بالبدعة والضالون عن السنة.

(٤) ابن ماجه، ص٦.

(٥) الظاهرية Zahiriten, ص٥٩.

(٦) الترمذى، ٢، ص٥٨، يقرر صراحة أن هذه المناخل لم تكن مستعملة فى وقت النبى، ويخبرنا بالطريقة التى كان الناس يستعملونها ليتمكنوا من فصل العصافة "أى: قِشر الشعير أو الحنطة الذى ينفصل عنها بالدرس" عن حبوب الشعير. ويلاحظ ابن خلدون كذلك، انظر "المقدمة"، ص١٧٠، السطر الرابع من أسفل الصفحة، يلاحظ غياب "المناخل" فى وصفه للبساطة الفطرية التى اتسمت بها طريقة العيش عند العرب.

(أى: الأُشنان) فى الغسل[1] واستعمال الموائد، إلى آخره، تُصنف صراحةً باعتبارها من بين أقدم "البدع" التى ظهرت بعد عَهد ((الرسول)) محمد[2].

لهذا السبب، تعيَّن "على العلماء" تكييف مفهوم "البدعة" مع متطلبات العصور، وعندئذ ظهر التمييز بين (البدعة الحسنة أو المحمودة[3] والبدعة السيئة أو المذمومة). وفيما يتصل بهذا التمييز ((بين نوعى البدع)) لدينا قدر من المعلومات التى تعود (أقدم عهود شيوخ الإسلام،فحتَّى ((الإمام)) مالك، وفيما يتعلق بإحدى المستحدثات فى عبادة الصلاة نقل الكلمات المنسوبة لـ"الخليفة" عمر، حيث قال "نِعْمت البدعة هذه)، أى: حقًّا، إن هذه لبدعة حسنة[4]. وقد قام "الإمام" الشافعى بوضع صياغة واضحة لا لبْسَ فيها لذلك التمييز المذكور حالاً بين البدعة الحسنة والبدعة المرفوضة قائلاً: "إن الأمر المستحدث الذى يتعارض مع القرآن، أو السُّنَّة، أو الأثر[5]، أو الإجماع يعد بدعة كفرية heretical، وإلى جانب ذلك، فإنه إذا تم إدخال شيء جديد ليس سيئًا فى ذاته ولا يتعارض مع ما سبق الإشادة إليه من أصول الدين ((حرفيًا: أصول "الحياة الدينية))، فإنه يكون حينئذ بدعة محمودة غير مذمومة[6].

وإن هذا الإذعان ((بوجود بدعة حسنة)) (رغم أنه لا يعد إذعانا من الناحية النظرية الدقيقة). لابد أن يكون من المفاهيم التى يقتضيها أحد الأقوال النبوية المعترف بها كقانون يُحْتكم إليْه. فقد نُسِبَ إلى النبى أنه صرح بهذا المبدأ: " من سنَّ فى الإسلام سنة حسنة عَمِل بها مَنْ بَعْدَه فله أجر من يعملون بها، من غير أن

---

(١) يمكن للمرء أن يدرك بعض اللمحات العابرة عما كان يعرفه هؤلاء العلماء الدينيون عن التاريخ القديم للعرب. فزهَيْر، فى البيت ٢٩، من القصيدة الأولى (طبعة لاندبرج landberg، ص١٥٨)، يعلن صيحة استعمال "الإشنان، (أشنان حَرَض) فى العصور القديمة عند العرب "حيث يكتب عن" "لمعان الثوب اليمنى، والذى تسبب فى تألقه استعمال "الحَرَض" والماء".

(٢) الغزالى، "فى كتابه" الإحياء، ١، ص١٢٦، ٥.

(٣) وكذلك يقال: "بدعة مباحة" (أى مسموح بها). ويُقْرَأ عن أحد الأمثلة "البدعة المباحة" فى: النووى، ورقة ٩ (وجه الورقة) راجع سل Sell فى كتابه بعنوان: "العقيدة الإسلامية، ص١٥، أعلى الصفحة.

(٤) المُوَطأ، ١، ص٢١٤.

(٥) "الأثر" هو كل ما لم ينقل عن النبى، وإنما نُقِل عن أحد الصحابة (أو أحد التابعين). ((وقد ورد النص فى الحاشية خطأ، حيث سقطت كلمة "not" التى كان يجب كتابتها بعد كلمة A tradition ليصير النص هكذا (A tradition not going back to ... etc.)

(٦) البيهقى، "فى كتابه" مناقب الشافعى، وفى القسطلانى، ١٠، ص٣٤٢. راجع محمد العبدرى فى كتابه "المدْخَل، (الإسكندرية ١٢٩٣ للهجرة)، ٣، ص٢٩٥.

ينقص ذلك من أجرهم شيئًا، ومن سن فى الإسلام سنة سيئة[1] إلى آخر الحديث..."[2]. وبهذا الشكل، يقتضى هذا الشاهدُ ((من ذلك النص)) (والذى يبدو فى ظاهره هجومًا على التضييق الشديد على البدعة) أن بالإمكان إدخال هذه السُّنن الجديدة حتى نهاية الزمان. ((أى: يمكن استحداثها باستمرار)).

وسرعان ما أصبح هذا التمييز بين السنة الحسنة والسنة السيئة السمة الشائعة فى العالم الإسلامى، وأصبح مألوفًا لدى أكثر الناس شعبيةً، بل إنه أصبح يخترق الشعر الشعبى[3]. ((شاهدُ ذلك)) أن مؤلف قصة حب عنترة وغيرها من الكتب والأساطير الشعبية[4]، يبدو أنه كان لديه إدراك مُسْبَق لوجود هذا التمييز حتى بين السامعين والقراء الذين لم يتعلموا تعليمًا دينيًّا. ((فقد ورد فى كتاب "سيرةَ سيْف" هذه العبارة)): (يقول مالك لوالد عنترة، والذى يلتمس منه أن يعترف ببنوة عنترة): أرى أنه ينبغى أن تستحدث هذه السنة بين العرب وأن تسعى لجعلهم يتبعونها. ذلك لأن الأخلاق الحسنة تستحق الأجر عليها، شريطة أن لا تكون بِدَعًا أو أمورًا مرفوضة[5].

ولم يتوقف بعض آحاد المتشددين، فى مجال الحياة الشخصية، عن التغافل عن هذا التمييز المذكور حالاً؛ ومع ذلك، وفيما يتصل بالحياة العامة فإن هذا التمييز قد تغلغل فى كل مكان[6] (رغم وجود شىء من الاعتراض عليه)، كما أنه، فى مجال علم التوحيد theology، وفَّر الدوافع للموافقة على أنْسَاقٍ ((فكرية)) جديدة تمامًا. ولم يكن الناس بحاجة إلا لشىء من رَحَابة الفِكر broadmindedness حتى يجيزوا ويوافقوا على أن يُدرجوا تحت عنوان "البدعة الحسنة" أمورًا تتناقض تمامًا مع الإسلام.

---

(١) راجع (السنة الشنعاء) فى "قصيدة" لبيد رقم ٢٨، البيت رقم ٥، طبعة هوبر Huber.

(٢) كتاب الخراج، ص ٤٣، ١٠؛ ومسلم، ٥، ص ٢٨٧، والدارمى، ص ٧٠؛ والنسائى، ١، ص ٢٢٩؛ وابن ماجه، ص ١٨، أسفل الصفحة.

(٣) وإلى جانب ذلك، تظهر فى الشعر الأدبى مفاهيم "السنة" و"البدعة" – فى المقارنات الشعرية.

(٤) سيرة سيف، ١٥، ص٥٩: "هذه فى الواقع بدعة، إلا أنها بدع جميلة، وليس فيها ضرر أبدًا". راجع "ألف ليلة وليلة" طبعة بولاق (١٢٧٩ للهجرة)٢، ص ٢٧٣، ١.

(٥) سيرة عنترة، ٢، ص٦٣، أعلى الصفحة، : إن لم تَكُنْ بدعة ولا مُنْكرًا.

(٦) راجع رسائلى الخطية "المنشورة" فى ZDMG، ٢٨، صفحة ٣٠٤، وما يليها من صفحات.

# الفصل الثاني

# الأمويون والعباسيون

إن النظر إلى الحياة الدينية بالمعنى الإسلامي لها، باعتبار أنها كانت راسخة الجذور بين جماهير السكان المسلمين ابتداءً من الشام حتى بلاد ما وراء النهر (بوسط آسيا)، لهوَ - بادئ ذى بَدْءٍ - بمثابة إعطاء صورة مَعيبة تمامًا عن تطور منظومة الدين الإسلامي. وقبل كل شيء، فإنه لا مبرر أبدًا للاعتقاد بأن الحياة الدينية فى العالم الإسلامى كانت قائمة منذ البداية على أساس مما يمكن تسميته، مع قَدْرٍ ما من التبرير، بالسُّنة. وربما كان هذا هو الحال (أى حال الحياة الدينية) فى المدينة، حيث تَوافَر قدرٌ عظيم من الاهتمام بالمسائل الدينية منذ البداية، وحيث ظَهَر عُرْف خاص نابع من عناصر الشريعة والحياة الدينية التى اكتسبت فيما بعد الشرعية القانونية فى صورة السُّنَّة. إلا أن من العسير أن نُسَلِّمَ بظهور مثل هذا العُرف (الدينى) فى الأقاليم النائية بما فيها من سكان مسلمين مؤلَّفين -فى المقام الأول - من المحاربين العرب الذين أُنزلوا فى مستعمرات ليقيموا فيها، ومعهم السكان الأصليون الذين اعتنقوا الإسلام. ومِنَ المفْتَرض أنه كان يوجد من بين العرب الذين نُقِلوا مِنْ بلادهم إلى الأقاليم الشرقية "للعالم الإسلامى" عدد من الصحابة و"التابعين" الذين دافعوا دفاعًا عن الحياة الدينية، والذين نشروا نزعة التقوى فى هذه الأقاليم؛ إلا أنه فى الوقت الذى شهد الفتوح الإسلامية الأولى، لم تكن تُوجَدُ منظومة (دينية) جاهزة قد تم استمدادها من المدينة، ويرجع ذلك لأن هذا النظام الجديد كان لايزال يجرى تطويره فى ذلك المكان (أى: فى المدينة)؛ كما يرجع إلى أن ذلكَ العدد من الأفراد المتعلمين تعليمًا دينيًّا ممن عاشوا فى البلاد التى فتحها الإسلام، كانوا فى منزلة أدْنى من منزلة من لا يهتمون بأمر الدين ومنْ يجهلون أحكامه.

وتفسر لنا هذه الظروف ما يتعذَّرُ فهمه لولا إدخالها فى الحسبان، مما شاع فى القرن الهجرى الأول (والذى هو هنا - وحده - موضوع دراستنا) من نقص المعرفة والتوجه فيما يتعلق بالمسائل الدينية فى المناطق الغير عربية التى فتحها الإسلام. فلم يكن الحكام الأمويون ولا ولاتهم - والذين يتعذر القول بأنهم كانوا يتمتعون بعقلية إسلامية - "نقول" لم يكن هؤلاء وهؤلاء من الذين يشجعون قيام حياة اجتماعية ودينية تتوافق مع السنة. فقد رعى هؤلاء الحكام سنة ذات طبيعة مختلفةٍ غاية الاختلاف (عن السنة النبوية). وقد كان معاوية الأول مغرمًا بالرجوع إلى سنة (الخليفة) عمر التى تقضى بإلحاق نِصْفِ تركةٍ من

يموت من كبار رجال الدولة إلى بَيْتِ المال. وقد كان حكام ذلك العهد يبحثون عن سوابق فى السنة لأجل هذه التدابير. وكانوا لا يهتمون إلا قليلاً بالحياة الدينية لرعاياهم. وباعتبار أنهم عَرَبٌ أقحاح، فإنهم لم يُولُوا الدين، سواءً فى سلوكهم الشخصى أم فى سلوك رعاياهم، إلا قدرًا قليلاً من الاهتمام. فإذا رُئى رَجُلٌ مستغرِق فى صلاةٍ خاشعةٍ بالمسجد فمنَ المسلم به - إلى حد ما - ألا يكون من أتباع أسرة معاوية الحاكمة، ولكنه قد يكون من أشياع (الإمام) على[1]. وقد اضطر عُمر بن عبد العزيز (حرفيًا: عمر الثانى) الذى كان مُتشربًا بأفكار الأتقياء مِنْ أهل المدينة، والذى استهل الحقبة الحقيقية للدين، والتى ازدهرت بعد ذلك تحت رعاية (الخلفاء) العباسيين، "نقول" اضطر عُمر بن عبد العزيز إلى أن يُرسِل مبعوثيه إلى مختلف أقاليم دولته (حرفيًّا: إمبراطوريته) مِنْ أجل تعليم شعبِهِ كيف ينبغى أن ينظم المسلم، والمجتمع المسلم، شئون الحياة[2].

وتبين لنا بعض الإشارات الخاصة الوضع العام لهذا الشأن فى هذه الأقاليم. بل إن التراث الإسلامى نفسَه ليعْطينا أمثلة متميزة، رغم أنه لم يكن يهتم أبدًا برسم صورة يمكن أن نستنبط منها ذلك النقص فى استمرار العمل جيلا بعد جيل بالشريعة الإسلامية. وبالرجوع إلى هذه الأمثلة يمكننا - بسهولة - أن نُخمِّن ما كان موجودًا فى القرن الأول من جهل بالعبادات التى كانت قد استقرت دعائمها قبل ذلك، ومن جهل بالآراء الدينية التى كانت تتطور، كما يمكننا أن نخمن مدى الارتياب والتردد الذى نجده بدلاً من وجود قاعدة a law كان كثيرون من الملتزمين (دينيًّا) يتمنون أن تكون قانونًا للعالم الإسلامى منذ البداية.

عندما طلب (الصحابى) ابن عباس من الناس فى البصرة أن يقوموا بإخراج زكاة الفطر (بعد صيام رمضان)، تشاوروا فيما بينهم وسَعَوْا للعثور على بعض أهل المدينة الذين يمكنهم أن يخبروهم (بحقيقة) هذه الفريضة الدينية التى كانوا يجهلونها تمامًا[3]. ولم يكن نفس هذا المجتمع على دراية بكيفية أداء الصلاة، وقد اضطر الصحابى مالك بن الحويرث (توفى عام ١٩٤) إلى أن يُعْطيهم بيانًا عمليًّا فى المسجد للأعمال المصاحبة لهذا الطقس الدينى[4]. ولا شك أن كل

(١) اليعقوبى، ٢، ص٣٦٤، أعلى الصفحة.

(٢) راجع ZDMG، ٦١، ص٣٩.

(٣) أبو داود، ١، ص١٦٢، النسائى، ١، ص١٤٣.

(٤) كتاب الأذان، رقم ٦٤؛ النسائى، ١، ص١٠٠، من أسفل الصفحة.

امرئ كان يعلم أن هذه الفتوح تمت باسم اللهِ تعالى (حرفيًا: تمت باسم الإسلام) وأن جماعات الفاتحين، وأيًا ما كانت بلادهم التى قدموا منها، أقاموا المساجد ابتغاء وجه الله؛[1] إلا أن هذا لم يمنعهم من أن يكونوا جاهلين تمامًا بأصول هذا الدين. ففى الشام أثناء العصور القديمة (أى: بعد الفتح الإسلامى) لم يكنْ شائعًا بين الناس العلم بأن الصلوات المفروضة عددها خمس صلواتٍ فقط، ومِنْ أجل التأكد مِنْ هذه الحقيقة كان مِنَ الضرورى أن يعثروا على واحدٍ من الصحابة لا يزال حيًّا حتى يمكنهم سؤاله عن هذا الأمر[2]. ولم يكنْ يثير الدهشة أن قبيلة بنى عبد الأشهل العربية كانت عاجزة عن أن تجد بين أفرادها مَنْ يَؤمُّهُم فى الصلاة إلا عَبْدًا (مُكَاتَبًا) مملوكًا لهذه القبيلة، وهو أبو سفيان[3]. ولعله كان يتمتع بميْل نحو أداء الشعائر الدينية أكثر مما لدى هؤلاء العرب، والذين لمْ يُظهِروا، خاصَّةً فى عهودهم الأولى، إلا مَيْلاً قليلاً نحو هذا الجانب الذى يمثل جزءًا من الشكل الجديد لحياتهم[4]. (طبقًا لتعاليم الإسلام). فلم يكن هؤلاء الناس (أى العرب) معتادين، إلا قليلاً، على الطريقة الإسلامية فى التفكير، وذلك إلى الدرجة التى جَعَلت من الواجب على المسلم، فى ذلك الوقت أن يتعلم أنه لا يصح للمرء أن يقول "السلام على الله"[5]. وماذا تكون عليه حالة المعرفة عند المسلمين عندما كان ممكنًا أن يقف البعض على المنبر ويُنْشدون أبياتًا من الشعر العربى، وهم يظنون أنها آيات من القرآن؟[6]. وفى زمن الحجاج، كما فى زمن عمر بن عبد العزيز (حرفيًا: عمر الثانى) لم يكن لدى الناسِ

---

(1) أبو حنيفة الدينورى، ص١٢٥، ٢؛ ١٤١، ٢.

(2) الدارمى، ص١٩٥؛ أبو داود، ١، ص ١٤٢؛ النسائى، ١، ص٤٢.

(3) التهذيب، ص٧٢٦. تبدو هذه النقطة التفصيلية المتميزة أقرب للتصديق، لأنها كانت على النقيض من الأهواء التى كانت سائدة فى هذا الوقت؛ عندما كان هذا العمل (أى الائتمام بالعبيد فى الصلاة أمرًا حديثًا لم يَسْتقِرّ بَعْدُ). ذلك أن الائتمام بمَولى (أى: بأحد العبيد) كان ينظر إليه على أنه من التواضع الشديد الدال عَلى التقوى: "العقد" فى كتاب كريمر Kremer، بعنوان. Culturgeschichtliche Streifzuge [auf den des Islames] ص٦٤، رقم٥، من البداية (القاهرة ١٣٢١، ١١، ٧٤). والفقرة المقتبسة من كتاب "التهذيب"، ص٧٩٨، ٨، يجب أن تضاف هى الأخرى.

(4) الجزء الأول "من كتاب التهذيب" ص٣٩ وما بعدها.

(5) النسائى، ١، ص ١٠٢، وراجع صفحات ١١٢، ١١٤.

(6) الفهرست ص٩١، السطر ١٠ وما بعده لراجع كذلك: ابن الجوزى، فى كتابه بعنوان Akhbar al-Haruga، طبعة سنة ١٣٤٥، ص ٧٠، من أسفل الصفحة، أو. رشر O.Rescher, فى كتابه بعنوان Der Isl.، - الجزء ١٦، صفحات ١٥٦، وما بعدها).

فكرة عن "المواقيت الصحيحة للصلاة، وكان أغلب الأتقياء من المسلمين غير متأكدين من القواعد الأساسية تماماً"[1]. ومع ذلك، فقد بذل الأتقياء جهودهم لمطالبة الناس بالتمسك بالسُنَّة الثابتة عن النبى، وعندما وجدوا أن الحكومة لا تدعمهم فى جهودهم التى بدت غير هامة بالنسبة لها (أى: للحكومة)، قدموا هذه النبوءة التالية التى تنبأ بها النبى: "سيكون عليكم بعدى أمراء يميتون الصلاة[2] فأقيموا الصلاة فى مواقيتها رغم ذلك[3]". ولم يكن بوسع المؤرخين الذين ظهروا فى عصور لاحقة ممن عجزوا عن تخيل هذا الوضع العام إلا أن يفترضوا أن الأمويين الأشرار تعمدوا تغيير أوقات الصلاة[4]. والحقيقة، مع ذلك، هى أن الجماهير، على امتداد فترة حكم الأمويين، والتى كانت تعيش تحت سلطة حكامها الذين لا يتحمسون كثيراً للدين، لم يفهموا من أحكام الدين وقواعده إلا قليلاً. وكانت المدينة هى المقر الرئيسى لهذه القواعد والأحكام، وكان البحث عنها فى المحافل الواقعة تحت نفوذ الأمويين عملاً لا جدوى منه ولعلَّ العبارة التى تقول: "المُلْكُ فى قُريش، والحُكم (بالمعنى الدينى) فى الأنصار"[5]، لعلها تقصد الكشف عن هذه الظروف التى نقدم صورة عنها هنا.

## (٢)

"المُلْك": يُصَوِّر هذا التعبير اتجاه الحكم الأموى. فقد كان حُكماً دنيويًّا (أى: غير دينى)، حيث قلت عنايته بالشريعة (حرفيًّا: القانون الدينى) كما عمل بها الاتقياء، ولم يُولِ أهمية لكون هذه الشريعة تمارس سلطة مستمدةً من النبى. ولم يشعر الأتباع الأوفياء للأمويين بحاجة خاصة لتوفير مؤسس الحكم الدينى. ولابُدَّ أنَّ الألفاظ الساخرة التى كان يتلفظ بها هؤلاء الأتباع هى التى منعت الزبير من النطق بالدعاء المعروف عند ذكر النبى فى خُطبه (أى: مَنعتْهُ من الصلاة والسلام على النبى ﷺ)[6]. وكان مؤسس هذه الأسرة الحاكمة (أى: معاوية) هو

---

(١) النسائى، ١، ص٤٦ -٤٧.

(٢) صفحة ٣٣ من الكتاب المذكور آنفاً.

(٣) الترمذى، طبعة فوس Vos، ص٦، ٢.

(٤) المقريزى، طبعة فوس Vos، ٦، ٢.

(٥) الترمذى، ٢، ص٣٢٩.

(٦) المسعودى، ص١٨٤، ٧.

أوَّل من سَمَّى نفسه مَلِكًا، وقد عَقَّب الشيخ الصالح سعيد بن المسيب على ذلك بكلمة لاذعة[1]. قائلاً: "جزى الله معاوية، فقد كان أول مَن حوَّل هذا الأمر[2] (أى ممارسة السيادة على المؤمنين الصادقين). إلى مُلك.

وكان الصالحون من أمثال سعيد "ابن المسيب" يستنكرون هذا الوضع العام الخاضع لمثل هذا الحكم، وكانوا شديدى القسوة فى انتقادهم لهذا الحكم الاستبدادى، وكانوا يتحدَّونه بإظهار المقاومة السلبية له، بل كانوا يعلنون سخطهم عليه جهارًا[3]، حتى وصل بهم الحال فى بعض الأحيان إلى رفض مبايعة الخليفة.[4] وفى مقابل ذلك كانوا موضع الكراهية والازدراء من قِبَل الدوائر الحاكمة. ويكفى أن تتأمل الطريقة التى يتعامل بها الحجاج بن يوسف مع "الصحابى" أنس بن مالك؛ فهو يُعَنِّفُهُ كأنه مجرم ويهدده، بأن يطحَنَه كما يَطحُن حجر الرحى وبأن يجعله هدفًا للسهام[5]. ويدعو الخليفة يزيد بن عبد الملك الشيخ الصالح الحسن البصرى "بالشيخ الجاهل"، وبأنه عجوز خَرِف يَوَدُّ قَتْلَه لأن مُعارضته النابعة عن تقواه معارضة كريهة ومُزْعِجة بالنسبة له[6]. وقد سبق لهذا الحسن أن قال إن المغيرة (وهو أحد الولاة الأمويين) قد قام بعملٍ مشئوم، فيما ينصل بإيعازة "لمعاوية" بجعل الخلافة وراثية فى الأسرة الأموية، وذلك باتخاذه

---

(١) اليعقوبى، ٢، ص٢٢٦، ١٣ (أول مَنْ أعاد هذا الأمر مُلكًا).

(٢) كان الخليفة السابق يسمى خليفة النبوة، انظر ZDMG، ٦١، ص١٢٠، ١ (وهى النص) راجع (Wellhausen, Rest arabichen Heidenthums [Part III of Skizzen und Vorarbeiten) (برلين، ١٨٨٧) ص٢٠٤، الحاشية. أبو داود، ٢، ص ١٧١، يشير إلى هذا التغير: تستمر خلافة النبوة ثلاثين عامًا، ثم يؤتى الله الملك مَنْ يشاء، وفى "المسند" لابن حنبل (٥، ٢٢٠ -٢٢١) جاء هذا القول بهذه الصيغة: تستمر الخلافة ثلاثين عامًا، ثم تصبح بعد ذلك مُلكًا، المرجع السابق نفسه، ص٥٧٧، ٧ وما بعدها، الترمذى، ص٣٥، أسفل الصفحة: يقول سعيد بن جبهان: يظن بنو أمية أن الخلافة فيهم؛ إن بنى الأزرق يكذبون، إنهم من أسوأ الملوك. (راجع كذلك لامنس Lamense، فى MFOB، صفحات ٨١، وما بعدها = (Etuedes sur le règne du calife Omaiyade Mo'awiyaler, [Mo' awiya Ier] .PP.I89ff.)

(٣) اليعقوبى، ٢، ص٣٣٩، ١١، ٣٤٠، أسفل الصفحة.

(٤) وفى هذا السياق، أيضًا، نجد نفس هذه الشخصية: سعيد بن المسيب، ابن قتيبة، طبعة وستنفيلد Wustenfel، ص٢٢٤، ١.

(٥) أبو حنيفة الدينورى، ص٣٢٧، سطر ٦ وما بعده. وقد وردت رواية أكثر تفصيلاً لهذه القصة عند الدارمى (تحت مادة: "الصَّدَأ"، ٢، صفحات ٧١ وما بعدها، راجع كتاب "العقد"، ٣، صفحات١٧، وما بعدها.

(٦) Fragm Hist. Arab.، ص٦٦، ١٥.

للترتيبات اللازمة لجعْل المبايعة واجبة (على الناس) ليزيد بن معاوية أثناء حياة أبيه، فقد فضل هذا الشيخ الصالح أن تكون الخلافة شورية كما كانت فى صدر الإسلام (حرفيًّا: فى عُهود التأسيس)[1]. وقد كانت أهداف هذا الشيخ الصالح منفصلة تمامًا عن الواقع. وأثناء هذا العصر الذى كان الحكام يدفعون بالعلماء الصالحين بعيدًا عن الأضواء (أى: يحْجُبونهم عن التأثير فى الجماهير) قام هؤلاء العلماء الصالحون، وذلك كما فَعَلَ الحاخاماتُ اليهود تحت الحكم الرومانى، (قاموا) بحصر جهودهم فى البحث فى الشريعة (حرفيًّا: فى القانون law)، وهى التى لم تكن مُطبقة فى ظروف الحياة الواقعية، ولكنها كانت تمثل لهم القانون اللازم لمجتمعهم المثالى. وكانت العناصر والتى تخشى الله فى هذا المجتمع تنظر بعين الاحترام إلى هؤلاء الرجال كأئمة يقتدون بهم، بَل إن بَعض الأفراد المتساهلين (أى: الغير متشددين فى التمسك بتعاليم الدين) كانو يلجأون إليهم ليرشدوهم بدافع من ضميرهم[2]. وبدون إبداء أى اهتمام بالواقع، قام هؤلاء الرجال بإرساء قاعدة السُّنة النبوية التى ينبغى بناء قانون وتشريعات الدولة الإسلامية عليها. وقد قام الصحابة والتابعون الذين كانوا يعيشون بين هؤلاء الرجال بتزويدهم بالمادة العلمية الدينية التى شكَّلت محتويات وأساس جهودهم. أمَّا مالم يستطع هؤلاء الآخرون (أى: التابعون) تزويدهم بِهِ (من مسائل العلم) فقد كان يُبْحَثُ عنها فى أماكن بعيدة. إذ كان الناس يسافرون إلى المدينة، وهى المكان الذى نشأ فيه علم الحديث، والتى تدفق[3] منها تيار الدين إلى المسلمين المُشتَّتين فى كل مكان أثناء هذه الفترة التى ضعف فيها الإيمان (حرفيًّا: الفترة الإلحادية). بل إن الرجال المتحمسين كانوا يرتحلون دائمًا إلى أماكن أبعد (من المدينة) فى سائر أنحاء العالم الإسلامى حيث كانوا يَرْجُون أن يَلْتقوا ببعض الصحابة أو التابعين الذين قد يُبصرونهم بما غَمُض عليهم من حقائق هذه الشريعة. وإن ما قاله (الإمام) مكحول (توفى سنة١١٢ للهجرة، راجع القسم الأول، ص١١٠، حاشية رقم ١)، والذى حفظه لنا (عالم الحديث) أبو داود،

---

(١) فى كتاب السيوطى، بعنوان "تاريخ الخلفاء"، ص٧٩، أسفل الصفحة، بدون ذكر المصدر. (وبالنسبة للحسن البصرى، انظر، إلى جانب ذلك، هـ. هـ. شايدر H.H.Schaeder، فى كتابه بعنوان Isl، جزء ١٤، ص٦٧).

(٢) Agh.، ١٠، ص٥٤، ١٨ "طلبت عائشة بنت طلحة من الشعبى أن يأتى إليها لتستشيره فى مسألة تتعلق بالضمير.

(٣) الدارمى، ص ٧٥.

ليعطينا فكرة ما عن أمثال هذه الرحلات التى كانوا يطلبون فيها العلم أثناء القرن الهجرى الأول (يقول مكحول): "كُنْتُ - وأنا فى مصر - عَبْدًا مملوكًا لسيدة من قبيلة هُذَيْل، ثم أعْتَقتْنى، ولكنى لم أغادر مصر إلا بعد أن جمعت كل ما كان متاحًا فيها من علم ومعرفة (بأمور الدين)، ثم ذهبت إلى الحجاز، ومِنْ هناك سافرت إلى العراق، تَدْفَعُنى نفسى الغاية، كما أننى حققت نفس النجاح (فى تحصيل العِلم الدينى). وبعد ذلك سافرت إلى بلاد الشام وغربلتها كذلك "أى: انتقَيْتُ أصح النقول والروايات الدينية إسْنادًا". وكنت فى أثناء قيامى بهذه الرحلات كلها أبْحث عن (بيان موثوق به عن) القاعدة الشرعية "لتوزيع" غنائم الحرب (الأنفال)، ولكنى لم أجد أحدًا يرويها لى. وفى النهاية قابلت شيخًا اسمه زياد بن جارية التميمى، فسألته قائلا: "أسمعت شيئًا عن الأنفال؟ فأجابنى قائلاً: نعم سمعْتُ حبيب بن مَسْلَمَة الفهرى يقول: كنت حاضرًا عندما وزع النبى الجزء الرابع فى البداية ثم الجزء الثالث عند العودة"[1].

هذه هى البدايات الأولى للرحلات فى طَلَب العلم، التى سوف نعالج ما حققته من أهداف فى فصل مستقل.

وعلى هذا النحو يظهر أناس جدد يروون الأقوال المنسوبة للنبى، إلا أن أمورًا جديدة ظهرت كذلك (إلى جانب هؤلاء الناس) فقد كانوا يقدمون لكل ما يستحسنة الصالحون دعمًا إضافيًا بسندٍ متصل بالنبى. وكان من الممكن القيام بهذا التصرف بسهولة فى جيل لم يعد موجودًا فيه رجلٌ حَىٌّ من الصحابة، وهم الذين كانوا يُعْتَبرون الوسطاء الذين ينقلون أقوال النبى للناس. وقد أدى تَصَوُّر هؤلاء (الناس الجُدد) بأنهم بنشرهم لهذه التعاليم إنما يقومون النزعة الإلحادية لهذا العصر، "أدى" إلى تهدئة ضمائر هؤلاء المخترعين الأتقياء للأحاديث، والذين كانوا يروون تعاليمهم الخاصة والتعاليم التى تلقوها من مُعلميهم المباشرين "أى الصحابة" مُسْنَدةً إلى مَرجعية هذا السيد العظيم (أى النبى) الذى كان عند الجميع، بمن فيهم المنحلين، مصدرًا للشريعة لا خِلاف بشأنه. ونظرًا لأن الصالحين من المعارضين للأسرة (الأموية) الحاكمة كانوا يتطلعون إلى العلويين ممن يَدَّعون الأحقية فى الحكم باعتبارهم المخَلِّصِين المختارين "لإنقاذ" هذه الإمبراطورية، فقد خُصص جُزء كبير من هذه الأقوال المزوَّرة للثناء على آل النبى

---

(١) أبو داود، ١، ص٢٧٤، راجع كتاب "التهذيب"، صفحة ٥٧٢.

بدون أن يكون فى ذلك هجوم مباشر على الأمويين. بَيْدَ أنه لا يمكن لإنسان أن يكون من السذاجة إلى الحد الذى يجعله لا يتعرف على المضامين السلبية (لهذه الأقوال، أى المضامين والدلالات المعارضة للأمويين).

## (٣)

وهكذا مر الحديث النبوى فى القرن الهجرى الأول بظروف مضطربة ، وذلك فى ظل معارضة صامتة للعنصر الحاكم الذى كان يتخذ اتجاهًا مضادًّا (لهذه المعارضة). وقد قام (العلماء) الصالحون بالعناية بذلك القدر القليل (من العلم) الذى حفظوه منقولاً إليهم من العهود المبكرة (أى من عهد النبوة) أو ممن تحصلوا عليه عن طريق اتصالاتهم "بالتابعين"، كما أنهم نشروا هذا العلم بين إخوانهم وجماعاتهم. وقد قاموا كذلك باختراع مادة جديدة (أى: أقوال جديدة) كان بإمكانهم أن يتوقعوا الاعتراف بها فى حدود مجموعة قليلة من الناس. ولا تمثل فترة حُكم عمر بن عبد العزيز، والذى تَشرَّب روح السُّنَّة بالمدينة، لم تكن إلا مرحلة عارضة قصيرة فى التاريخ الدينى للأسرة الحاكمة التى كان ينتمى إليها (أى: للأسرة الأموية) وَقَد يُسَمى "حِزقيا" البيت الأموى الحاكم (تشبيهًا بحزقيا أحد ملوك اليهود الذى قضى الآشوريون على مملكته فى القرن الثامن قبل الميلاد (المترجم)). وحاول (أى عمر بن عبد العزيز) أن يجعل لما قام به علماء الدين فى القرن الهجرى الأول من عمل علمى وقور ثمرة عملية "بتطبيق السُّنة". فأحرز شعار السُّنة أهمية رسمية خلال فترة حكمه، كما أنه (أى عمر) بذل الجهد لجعل هذا الشعار معترفًا به فى الأقاليم النائية من البلاد الخاضعة لحُكمِهِ. وقد تكوَّن لدى الأجيال التى ظهرت فيما بعد انطباع عن حُكمِهِ مقتضاه أنه عندما يبعث بقرار إلى هذه الأقاليم "النائية" فإنه يتناول فى العادة واحدًا مِنْ أمور ثلاثة: إحياء سُنةٍ أو القضاء على بدعة أو توزيع الصدقات "أى الزكوات" أو إعادة الأملاك التى أُلحقت ببيت المال على وجهٍ غير شرعى "إلى أصحابها"[1]. لهذا السبب، وَصَلَ الأمر إلى حد أن المتدينين أضافوه إلى الخلفاء الراشدين باعتباره خامسهم[2]. فقد كان حُكمه لا يهدف للمُلك. وقد ظهرت بين الخلفاء الذين

(١) راجع المصدر المذكور سابقًا، ص٣٨.

(٢) أبو داود، ٢، ص١٧٠، عن سفيان: الخُلفاء خمسة، راجع JA، ١٨٥٠، ص ١٦٨، حاشية رقم٢.

حكموا من بعده الروح المعادية للسنة فى شكل أقل سطوعًا مما كانت عليه أثناء حكم الولاة من أمثال الحجاج، إلا أن حماية الصالحين لم تظهر أثناء حكمهم (أى الخلفاء التالين لعمر بن عبد العزيز) كذلك.

وليس من اللازم أن يؤدى بنا ذلك إلى الاعتقاد بأن علماء الدين المعارضين فى هذه الفترة كانوا وحدهم المشتغلين بهذا التراث. فالسُّلطة الحاكمة نفسها لم تكن متعطلة عن العمل "فى هذا المجال". فإذا رغبَت فى جَعْل رأىٍ ما مُعترفًا به بصورة عامة وكفَّت جماعات العلماء الصالحين عن الجهر بالمعارضة، كان عليها (أى السلطة الحاكمة) هى الأخرى أن تعرف كيف تكتشف حديثًا يتناسب مع غَرضها. وقد كان على هؤلاء الحكام أن يفعلوا مثل ما يفعل خُصُومُهم: أى أن يقوموا بدورهم باختراع بعض الأحاديث، أو يكونوا قد اخترعوها فعلاً. وقد كان هذا فى الواقع هو ما فعلوه. ويتوافر "لنا" عدد من الوقائع. التى تبين أن الدافع لهذه الاختراعات والتزييفات كانت كثيرًا ما تأتى من أعلى دوائر الحكم؛ وإذا ثبت أنه كان يوجَد حتى فى أكثر علماء الدين صلاحًا عملاء راغبون فى تأييد اختراعاتهم "أى اختراعات هؤلاء الحكام: أى أقوالهم المختلفة"، فليس عجيبًا أنه، وفى خضم القضايا الخلافية التى اشتد النزاع فيها بين المسلمين، سواءً أكانت قضايا سياسية أو عقائدية، ليس عجيبًا (فى هذه الحالة) أنه لا توجد قضية لا يستطيع هؤلاء المدافعون عن الآراء المختلفة أن يذكروا عددًا من الأحاديث (المتصلة بهذه القضية)، وكلها مزودة بالأسانيد القوية "حَرْفيًا: الأسانيد المحترمة/ أو المهيبة imposing".

وقد بدأ التأثير الرسمى على اختراع النقول traditions ونشرها وحصرها من أوقات مبكرة جدًا. فثمة أمْرٌ أعطاه معاوية لواليه المطيع المغيرة فيه تأييد للأمويين "يقول فيه": "لا تَسْأم مِن شَتم علىّ وإهانته، ولا مِن الترحُّم على عثمان، ولا من تشويه سمعة أصحاب على، ونَحِّهم ولا تُصْغِ إليهم (بمعنى: لا تصغِ لما يخبرون به وما ينشرونه من أحاديث)، واشتغِل، فى مقابل ذلك، بالثناء على عشيرة عثمان وقربهم منك واصغ إليهم"[1]. فهذا تشجيع رسمى لرعاية ظهور ونشر الأحاديث الموجَّهة ضد علىّ، وكبح الأحاديث المؤيدة لعلى ومَنْع انتشارها. ولم يتردد الأمويون ولا أتباعهم السياسيون فى تشجيع الأكاذيب المغرِضة بعرضها فى

---

(١) الطبرى ٢، ص١١٢.

صياغة دينية مقدسة، وكان كل ما يعنيهم هو العثور على مراجع (أي شخصيات يُرْجَعُ إليها) من العلماء الصالحين المستعدين للدفاع عن أمثال هذه التزييفات (أى الأقوال الموضوعة) بما لهم من مَرْجعية لا يُشكُّ فيها. ولم يكن ثمة نقص أبدًا فى هؤلاء الأشخاص وإن المعرفة بآليات عِلم الحديث لا تَعْطينا أى مبرر للشك فى الأصوات القادمة من معسكرات العدو.

عندما رغب الخليفة الأموى عبد الملك فى وقف رحلات الحج إلى مكة بسبب قَلقِه من أن يُرْغِم خَصْمُهُ عبد الله بن الزبير أبناء الشام[1] المسافرين للأماكن المقدسة بالحجاز ليقدموا له البيعة، لجأ إلى الوسيلة المتمثلة فى الاعتقاد بأن الحج إلى قبة الصخرة فى بيت المقدس[2] بديل جائز عن الحج (إلى مكة). فقد أعلن أن الطواف الشرعى (كأحد أركان الحج) يمكن أداؤه فى ذلك المكان المقدس ببيت المقدس (أى: حول قبة الصخرة) بنفس الشرعية التى للطواف حول الكعبة، والذى تأمر به الشريعة الإسلامية. وقد كُلف العالم الدينى الصالح الزُّهرى بمهمة تبرير هذا التغيير الشكلى للحياة الدينية، والذى تحركه بواعث سياسية، وذلك باختراع قولٍ يُنْسب للنبى ونشره، ويكون من مقتضاه وجود ثلاثة مساجد يمكن أن يحج الناس إليها: وهى المسجد المكى، والمسجد النبوى بالمدينة، والمسجد (الأقصى) ببيت المقدس[3]. ويبين لنا هذا الحديث تحيزه الشديد المتمثل فى وجود جملة إضافية زِيدَتْ (إلى الحديث الأصلى)، وهى زيادة تنتمى، ظاهريًا، إلى

---

(١) فى أثناء الحرب (بين عبد الملك وابن الزبير) كان الحج إلى الحرم (المكى) للقادمين من الشمال (أى من الشام) مستحيلاً، وذلك لأن القوات الشامية المحاصرة (لبلاد الشام) لم تكن تسمح لأى حاج بالمرور. وتوجد حكاية جديرة بالاهتمام عن هذا الموضوع فى أبى داود، ص١٨٦.

(٢) لقد أراد الحكام الأمويون (وذلك كما يذهب إليه البعض، ابتداءً من عهد معاوية أول الخلفاء الأمويين) أرادوا كذلك أن ينقلوا منبر النبى من المدينة إلى الشام وفى وقتٍ لاحق عُزِى فشل هذه المحاولة التى تنتهك حُرْمة المقدسات لأحداث خارقة متعددة (أى تتعلق بالمعجزات): وانظر الطبرى، ٢، ص٩٢؛ وابن الفقيه الهمدانى، ص ٢٤، ١؛ وانظر اليعقوبى، ٢، ص٢٨٣؛ والمسعودى، ٥، ص٦٦.

(٣) اليعقوبى، ٢، ص ٣١١، راجع كلير مونت - جانو Clarmont – Ganneu، فى JA، ١٨٨٧، ١، ص٤٨٢. ليس عجبًا من الكتاب الملتزمين بالعقيدة الإسلامية الصحيحة ألا يذكروا دور الزهرى فى تأسيس قبة الصخرة وجعلها مكانًا للحج؛ والدارمى (تحت مادة الشاة)، ٢، ص٥١ (لاشك أن هذا الحديث، فى صيغته المتطرفة هذه، والذى بمقتضاه أراد عبد الملك أن يجعل الحج إلى بيت المقدس بديلاً عن الحج إلى مكة، لاشك أن هذا الحديث يعد اختراعًا معاديًا للأمويين، وبالرغم من ذلك، فليس بمستحيل أن يشارك الأمويون فى تشجيع الأحاديث المؤيدة لكون بيت المقدس مكانًا له قداسته الدينية. لهذه المشكلات راجع إس.دى. جويتن S. D. Goitein فى JAOS، ١٩٥٠، ص١٠٤، وما بعدها؛ وجرابار Grabar فى كتابه بعنوان: Ars Oriantalis، ص٣٥ -٣٦، ٤٥ -٤٦).

صياغته الأصلية، ولكنها أغْفلت فيما بعدُ، وذلك عن طريق التسوية بين المعتقد الدينى السليم الموجود فى هذا القول (أى: فى الحديث الأصلى) وفى الأقوال ذات الصلة به: "وإن صلاةً فى بيتِ المقدسِ أفضل من ألف صلاةٍ فى غيرهِ من المساجد (حرفيًّا: فى غيرهِ من الأماكن المقدسة)"[1]. أى: حتى مكة والمدينة. وفيما بعدُ، حدث كذلك أن وَرَدَ ذكر (الخليفة الأموى) عبد الملك عندما تقررت التسوية بين الحج إلى بيتِ المقدس والحج إلى مكة[2]، فلم يَتْعب الشوام من اختراع الأحاديث التى تَشْرِح فضيلة زيارة الأماكن المقدسة بالشام ومساواتها للأماكن المقدسة فى مكة. فَقَدْ أُوصِى المسلمون، مثلاً، وفى ظل الوعد بالجنة، بأن يربطوا الحج "إلى مكة" بالحج إلى الخليل، وإلى آخر هذه الأماكن[3].

ويبدُو محتملاً أن القصة الخرافية التى تزعم أن بئر زمزم تقوم بزيارة سنوية[4] لعين شيلواه Siloah التى تقع جنوب شرق بيت المقدس" أثناء ليلة "الوقوف" بعرفات، تنتمى إلى تلك المجموعة من المعتقدات المتحيزة والهادفة لجعْل بيت المقدس مساوية لبئر زمزم المعجزة Miraculous Zamzam.

وقد كان الغرض المستهدف من عدد كبير من هذه الأحاديث إظهار المنزلة الرفيعة لهذه الأماكن المقدسة فى بيت المقدس، والتى وُضِعت فى مقام الصدارة خلال فترة الحكم الأموى. وقد نُسِبت إلى (أم المؤمنين) ميمونة، إحدى زوجات النَّبِى، أنها سألته هذا السؤال "قُلْ لنا قولاً فصلاً فى بيت المقدس، فرد النبى قائلاً: "حُجُّوا إليها وصلوا فيها" - وكانت الحروب فى هذه البلاد مشتعلة[5] - "فإن لم تستطيعوا أن تذهبوا إليها وتصلوا فيها، فأرسلوا زيتًا ليضىء مصابيحها"[6]. وبصفة عامة، فإن من المحتمل أن تُعْزَى جميع الأحاديث التى

---

(١) ابن الفقيه الهمدانى، ص١، ٧,٩٥، ابن ماجه، ص١٠٢.

(٢) اليعقوبى، المصدر نفسه، ص٣٥٨، حتى النهاية.

(٣) "كتاب"، منشورات النووى، ورقة ٢٢، وجه الورقة. عن الأحاديث التى يتم نقلها هنا، يلاحظ بشكل واضح أنها رائجة "أى منتشرة" بين الأفراد البسطاء فى الشام (عَوَام الشام).

(٤) اليعقوبى، ٣، ص ٧٢٦، ٧٠٠، ربما سيطرت هذه النزعة كذلك على تطور الأساطير الخاصة "بالصخرة"، فقد قيل إن "الصخرة" تنافس "الحجر الأسود" فى مكة. ومن المحتمل كذلك أن عبد الملك (الخليفة الأموى) كان فى ذهنه هذه الفكرة عندما وسَّع نطاق المسجد الأقصى ليضم الصخرة، فى داخل نطاقه.

(٥) استنتاجًا من هذه الجملة المعترضة تتضح نزعة هذا الحديث، وفى رواية أخرى توجد هذه الزيادة التى تقول: لأن صلاة فيها تعدل ألف صلاة (فى غيرها من الأماكن): ابن الفقيه، ص٦٩، ١٠، راجع أعلاه.

(٦) أبو داود، ١، ص٤٨، الحديث الخاص بالمساجد الثلاثة، المصدر نفسه، ص ٢٠٢: عن الزهرى عن سعيد بن المسيب عن أبى هريرة عن النبى، راجع كتاب "الجمعة" رقم ٣٦؛ والترمذى، ١، ص٦٧.

تتناول السؤال عما إذا كانت الشام أو المدينة هي الأفضل[1]، وتتناول الإجابة على ذلك السؤال بتفضيل الشام، من المحتمل أن تُعزَى هذه الأحاديث إلى تأثير الحكم الأموى ونفوذه. وفى الواقع، يرتبط القول الفصل فى إجابة هذا السؤال بالقول الفصل فى الإجابة على السؤال الآخر: "مَن هم الأفضل" بنو أمية أم بنو هاشم؟[2] وكان (بعض) الحكام الأمويين يسمون المدينة "بالخبيثة" أى: "البغيضة" dirty one[3]، كما أن أحد الولاة فى عصر (الخليفة الأموى) يزيد الأول أطلق عليها اسم "النتنة"[4]، أى "ذات الرائحة السيئة"، وذلك فى مناقضة للّقب الذى كان يُطلق عليها وهو "طَيْبَة"، (أى ذات الرائحة الزكية)، وهو اللقب الذى وصف به المسلمون الصالحون[5] هذه المدينة الموقرة، والذى زعموا أنه الاسم الذى سُميتْ به مدينة النبى قبل ذلك فى التوراة[6].

ومن الناحية الأخرى، كان بالإمكان أن تسمع فى نفس الوقت أغانى شعبية شائعة الانتشار يرددها الناس فى شوارع المدينة معظمين من شأنها على حساب المدينة المنافسة لها دمشق، حتى أن الخليفة (الأموى) الوليد الثانى أعلن أنه سيكف عن الحج (إلى مكة) لأنه استمع دائمًا إلى هذه الأغانى فى الحجاز[7]. وتعطينا الحكاية الآتية نوعًا من الإدراك للصراع بين هاتين النزعتين: فقد سأل أبو الدرداء (الذى عمل قاضيًا بالشام) سلمان الفارسى أن يأتى إلى الأرض

---

(١) يترجح وجود الأحاديث التى اخترعت للتحدث عن فضائل الشام، يترجح وجودها محفوظة ومجموعة فى أعداد كبيرة فى فصل مَعنيٍ بهذا الموضوع فى مقالة خاصة عن مدينة دمشق كتبها ابن عساكر؛ ولسوء حظى أننى لم أطلع على هذا العمل. وانظر عناوين الفصول ذات الصلة فى كتاب كريمر Kremer بعنوان Uber meine Sammlung orientalischer Handschriften (فينا، ١٨٨٥) ص١٦ (وهو الآن متاح فى المجلد رقم (١) من طبعة دمشق، التى قامت بها دار المنجد ص١٣٢٣، وفى طبعة دمشق الحديثة، ص١٩٥١، وما بعدها).

(٢) انظر خصوصًا Agh، ١٥، ص٣٠، ١١، وراجع ياقوت، ٣، ص٢٤٣، ٩.

(٣) العقد، ٢، ص١٤٠، السطر الثامن من أسفل الصفحة.

(٤) المسعودى، ٥، ص١٦١، ٣.

(٥) يبدو القول الوارد فى كتاب التفسير، رقم ٦١ (سورة رقم٤، آية رقم٧)، كأنه هجوم على هذه التسمية بالخبيثة، حيث يقول: إنها طيبة تنفى الخبث كما تنفى النار(أو الكير فى رواية أخرى) خَبَث الفضة، ومعناه: أن هذه المدينة طيبة الرائحة وأنها تزيل الأقذار كما تزيل النار الأقذار عن الفضة أو عن الحديد، فى رواية أخرى، راجع الموطأ، ٤، ص٦١. ويبدو أن كلمة "البلد الطيب" قوبلت، فى منشأ الأمر، بكلمة البلد الخبيث، بمعنى أنها بلد خصيب وأن غيره ذو تربة جدباء عقيمة: سورة رقم ٧، آية رقم ٥٦.

(٦) ZDMG، ٣٢، ص٣٨٦؛ راجع حسان، فى ابن هشام، ص١٠٢٢، ٥.

(٧) Agh، ١، ص٢١، سطر ٦ وما بعده، وراجع ص٢٢، سطر ٢٥، وما بعده.

المقدسة - يعنى الشام - فرد عليه سلمان قائلاً، كما تقول الرواية، : "لا يقدر أحد أن يقدس الأرض، ولكن الأعمال الطيبة هى التى تقدس الإنسان"[1].

(أما) كيف أن الأمويين جعَلوا شغلهم الشاغل ترويج الأحاديث التى تبدو لهم جذابة، وكيف أن أناسًا من أمثال الرجل الصالح الزهرى يقبلون أن يكونوا بمثابة أدوات (فى أيدى الحكام) - رغم أن من المؤكد أنهم لم تحركهم فى هذا الاتجاه دوافع أنانية[2]، ولكن لمجرد التماشى مع الدولة - (تقول: هذه الأمور) يمكن إدراكها من خلال شهادة (أى دليل أو بينة) حفظها الخطيب البغدادى تستحق الاهتمام فى هذا السياق. حيث نجد - فى هذا المرجع - حكاية تَمَّ تناقُلها من جيل إلى جيل. بِعِدة "طرق" عن "المحدث" عبد الرزاق (توفى عام ٢١١ للهجرة)، وهو أحد أتباع مَعْمر بن راشد (توفى عام ١٥٣)، وهى برواية الأخير، وكان معمر نفسه ينتمى إلى مجموعة أتباع الزهرى. وتحكى لنا هذه القصة أن أحد الأمويين، وهو إبراهيم بن الوليد - وليس واضحًا ما إذا كان هذا الرجل هو الحاكم[3] المسَّمى بهذا الاسم من عدمه (توفى عام ١٢٦ للهجرة) - قدم إلى الزهرى ومعه كراسة كتبها، والتمس منه الإذن بنشر الأقوال المكتوبة فيها باعتبارها أحاديث رواها الزهرى. فأعطى الزهرى إذنه بسهولة "قائلا": ومن غيرى يمكنه أن يخبرك بهذه الأحاديث[4]؟ وهكذا تمكن هذا الأموى من أن يروج محتويات مخطوطية بوصفها نصوصًا علمها إياه الزهرى. وتؤكد هذه الحكاية تمامًا رغبة الزهرى (الذى نقلنا عنه مثالاً قبل ذلك) فى تأييد اهتمامات هذه الأسرة الحاكمة لاستعمال الوسائل الدينية. ومن المحتمل أن تكون تقواه قد تسببت فى وجيعة ضميره أحيانًا ولكنه لم يكن بمقدوره أن يقاوم على الدوام ضغط الدوائر الحاكمة. وقد حفظ لنا معمر هذا الذى ذكرناه

---

(١) الموطأ، ٣، ص٢٤٥.

(٢) إن اتصاف الزهرى بصفة الغيرية/أى الإيثار (وهى عكس الأنانية) لهو محل الثناء بصفةٍ خاصة: يقول معاصره عمرو بن دينار عنه: ما رأيت أحدًا الدراهم والدنانير أهون عليه منه، كانت الدراهم والدنانير عنده بمنزلة البعْر، كما وردت فى الترمذى، ص١٠٤، أسفل الصفحة.

(٣) يتجه سياق القصة عكس هذا الاتجاه: رأيت رجُلاً من بنى أمية، وهى عبارة من الصعب افتراض أنها - تستعمل فى الإشارة إلى الأمير. ومن ناحية أخرى، فقد ذكر إبراهيم هذا بين هؤلاء الذين تلقوا الحديث عن الزهرى، ابن عساكر فى كتاب "التاريخ" للسيوطى، ص٩٩، سطر ١١. (انظر ابن عساكر، طبعة سنة ١٣٢٣، ٢، ٣٠٣، حيث وردت القصة الآتية - كذلك - فى هذا المرجع).

(٤) الخطيب البغدادى، الورقة ٣٢٢، ظهر الورقة لطبعة حيدر آباد، ص ٢٦٦].

حالاً قولاً قاله الزهري: وأكرهنا هؤلاء الأمراء عليه (أي على كتابة الأحاديث)[1]. ولا يمكن فهم هذه الحكاية إلا بناءً على افتراض رغبة الزهري في إعطاء اسمه، وهو الاسم الذي كان يحظى بالتقدير بين المسلمين بصورة عامة، لتأييد رغبات نظام الحكم.

وفي الفصل القادم سيتوجب علينا أن ندرس بصورة أدق العلاقة بين جماعات الصالحين ذوي المواقف السياسية المتشددة وبين نظام الحكم الأموي. فالزهري لم يكن ينتمي إلى دائرة هؤلاء الخصوم العنيدين، وإنما إلى هؤلاء الذين يتصورون أن طريقة الحلول المؤقتة مع نظام الحكام المذكور أمر مرغوب فيه. وهو لم يتجنب منصب القضاء لكنه كان يتحرك بغير تردد في حاشية الحاكم[2]، بل إننا لنراه، وفي أثناء رحلة للحج، وسط أتباع هذا البعبع (أي الحاكم الظالم) الذي يخيف الصالحين[3]. وقد عيّنهُ هشام معلمًا خاصًا لابنه الأمير[4]، وأثناء حكم يزيد الثاني وصل بهِ الحال إلى أن وافق على قبول منصب القضاء[5]. وفي مثل هذه الظروف كان لابد له من أن يمتلك موهبة التغاضي عن بعض الإجراءات التي لا تتفق مع الدين، كما أنه استطاع بصعوبة أن ينتمي إلى تلك الدوائر "أي الجماعات" التي لجأت إلى المقاومة السلبية لتعارض "خلفاء الجوْر" أو "الظَّلَمَة"[6] - وذلك حَسْبَ ما كان يُسمى بهِ الصالحون حكام هذه الأسرة الحاكمة "حيث امتلأت الدنيا بالظلم"[7]، تحت حكم ولاة هذه الأسرة.

---

(1) JASB، ١٨٥٦، ص٣٢٢، رقم ٧١ (= الخطيب، في كتاب التقييد، ص١٠٧، وللاطلاع على فقرات أخرى راجع ملاحظات المراجعين). ولم يشرح سبرنجلر Sprengler هذه الكلمات شرحًا صائبًا "فكتبها هكذا": "لقد حَثّنا هؤلاء الرؤساء كذلك (والذين ليس لهم ذكر هنا) على رفض هذا العمل، "أي: على رفض كتابة الأحاديث". ومما سبق ذكره بعاليه يتضح من يكونون "هؤلاء الأمراء". وقد قام الشرح الذي قدمه سبرنجلر على القراءة الخطأ لكلمة أكْرَهْنَا، "بسكون الهاء" بدلاً من كلمة "أكْرَهَنَا"، "بفتح الهاء"؛ وراجع موير Muir في كتابه بعنوان Mohomet، ١، ص٣٣ (xxxiii) من المقدمة.

(٢) العقد، ٢، ص٣١٠.

(٣) JASB، ١٨٥٦، ص٣٢٦، رقم ٩٣ (=الخطيب، كتاب تقييد العلوم، ص١٤٠).

(٤) في المقالة التي كتبها شبرنجلر Sprengler: "طبعة ألفرد فون كريمر Alfred von Kremer لكتاب الواقدي، JASB، ١٨٥٦، ص٢١٠ (راجع المصادر في BSOAS، ١٩٥٧، ص١١).

(٥) ابن قتيبة، طبعة وستنفيلد Wustenfeld، ص٢٣٩، ٩.

(٦) راجع JA، ١٨٥٠، ١، ص١٧٨.

(٧) أبو المحاسن، ١، ص٢٤٣، ٩.

وكانت هذه الجماعات، والتى كانت تضم رجالاً وصلت بهم التقوى إلى حد أنهم كانوا يستاؤون إذا قام مُقْرِئو القرآن الفقراء بممارسة حرفتهم الدينية الجليلة عند عقد مجلس القضاء لمحاكمة أحد كبار رجالات ذلك العصر[1]. (نقول: كانت هذه الجماعات) ترى أن أى ارتباط بالقوى السياسية القائمة وبالاتجاه السائد لها إنما هو أمر مُحرم محظور. (ويقولون فى ذلك) إن من يتبع نظام الحكم القائم سيفضى بِهِ الأمر إلى الغواية والفتنة، أو حسب قولهم بالحرف الواحد (مَنِ اتبع السلطان افتتن)[2]. وكانوا يرون أن من الأمور المحظورة، والتى منها أمرٌ مرفوض رفضًا صريحًا لا موارية فيه، الدخول فى خدمة نظام الحكم وفى أى منصب يعتمد على هذا النظام، خاصَّةً منصب القاضى[3]. ولما كان نظام الحكم على وعىٍ بأن مثل هذا الرفض كان قائمًا على نفورٍ مَبْدئى من هؤلاء الحكام (أى: نفور نابع من التزام هؤلاء الصالحين بمبادئهم الدينية) فقد كان رفض المنصب الرسمى يُوَاجَهُ بعقوبةٍ قاسية فى كثير من الأحيان، أوْ يُرْغَمُ الرافضون على قبول هذا العمل قسْرًا[4]. وتقاديًا لهذا الإرغام قام عامر الشعبى (توفى حوالى سنة ١٠٣ - ١١٠ للهجرة) بارتداء ثيابٍ مُلونة، وشارك فى ألعاب تافهة واختلط بالفتيان فى الشوارع قاصدًا من ذلك الظهور بمظهر من لا يستحق منصب القاضى[5]. وقد كان الشعبى هذا واحدًا مِن خُصوم نظام الحكم، حيث شارك مشاركة فعالة فى الثورة التى قام بها الأشعث ضد الحجاج[6]. وكان هؤلاء الصالحون[7] ينظرون إلى قبول منصب القاضى فى ظل هذا الحكم الشرير باعتباره عملاً مُحرَّمًا، كما أنهم لم يتخلّوا

---

(١) راجع القصة الخاصة بحسن البصرى فى كتاب الجواليقى، طبعة درينورج Derenbourg، Morgenlandische Forschungen، ص١٤٠، أسفل الصفحة، فهذه القصة مرتبطة بالحديث القائل بأن أسوأ قراء القرآن عند الله من يزورون الأمراء، وفى رواية (الجوَرة)، ابن ماجه، ص٢٣.

(٢) النسائى، ٢، ص١٣٩.

(٣) ابن قُطلبغا EG. Ibn Qutlbugha، ص٤، رقم٢؛ وراجع الكتاب المكتوب بالفرنسية وعنوانه Recueil de teltes et de traductions والذي نشرته مدرسة اللغات الشرقية الحية Ecolldes langues arientales vivantesw، ١٨٨٩، ص٢٨٠.

(٤) مثال على ذلك، انظر Agh، ٥، ص١٣٧، أعلى الصفحة.

(٥) السرخسى، فى كتابه "شرح كتاب السير الكبير"، الورقة السابعة، ظهر الورقة (١، ١٣).

(٦) .Agh، ٥، ص١٥٣، ٤.

(٧) هذه القصة فى "كتاب" المسعودى، ص٤٥٨، ذات طابع تعليمى واضح جدًا فى هذا الصدد.

عن مبْدئِهِم هذا حتى أثناء حكم العباسيين. "إن من يقبل منصب القاضى يشبه امرءًا ذُبح بدون سكين (فقدْ ذُبح بغير سكين)"[1]. وكان هؤلاء الأفراد "من العلماء الصالحين" أكثر ثباتًا على المبدأ وأكثر التزامًا بتقوى الخُلُق من أولئك الشعراء - ومِنْ أمثالهم الطرماح (توفى سنة ١٠٠ للهجرة) - الذى انحاز إلى جانب الخوارج[2] أو إلى غيرهم من الفرق المعارضة، ولم يرفض بالرغم من ذلك (الموقف المناوئ للأمويين) أن يقدم قصائد المديح للولاة الأمويين من أجل الحصول على المال[3]. ولم يكن الشعبى مُلْزَمًا بالتردد والحيرة فيما يتصل بقبول المنصب الرسمى العام تحت حكم الأمويين[4]. وذلك لأنه كان يُبدى رغبة - دائمًا - فى التعاون مع السلطات الحاكمة.

إن الأحاديث التى كانت توضع أو كانت كما فى المثال الأخير، يتم إقرارها فى صورة أوامر رسمية، لم تكن تشير على الدوام إلى ما للبيت الأموى من مصالح سياسية كبيرة ومصالح (شخصية) تتعلق بأفراد هذه الأسرة الحاكمة. فقد كان يحدث أحيانًا أن يرغب هؤلاء الحكام فى تغيير (بعض) الشعائر الدينية بطريقة لا تتوافق مع ما توارثه الصالحون من أهل المدينة (عن النبى)، وكان هذا العمل يثير معارضة هذه الجماعات العنيدة (أى: فى تمسكها بدينها). وقد كان يلجأ إلى الاختراع الرسمى للأحاديث أثناء حكم الأمويين حتى فى أمثال هذه الأغراض البسيطة. وقد كان يُراد من الأقوال الدينية (الموضوعة) أن تحطم مقاومة (العلماء) الصالحين وأن تجردهم من أسلحتهم. وإليك مثالا لهذه الحالة. كما هو معروف، فإن الإمام يوم الجمعة يُلقى خطبتين على المصلين المجتمعين فى هذا الاجتماع الأسبوعى العام. وفى الأيام الأولى (من تاريخ الخلافة الراشدة) كان الذى يقوم بإلقاء الخطبتين فى عاصمة الدولة هو الخليفة نفسه. ومن المرجح أن الحكام المتواضعين فى هذه الحقبة الأبوية كانوا يؤدون هذه

---

(١) الترمذى، ١، ص٢٤٩، ٤: Agh، ٨، ص٤٥، ١٤؛ وراجع ياقوت، ٣، ص٨٠، ٥.

(٢) راجع هذه الفقرة فى الجزء١، ص١٣٠، ملحوظة رقم٢.

(٣) .Agh، ١٠، ص ١٥٩، السطر الثالث من أسفل، وص ١٦٠.

(٤) إن علماء الدين المسالمين/ أو الميالين إلى التوفيق بين المتعارضين، قد بذلوا الجهد ليثبتوا جواز قبول منصب القاضى تحت حكم السلطان الجائر، وذلك باللجوء إلى حُجج ذات طابع دينى. وتهتم المقدمة التى قدَّم بها الخصاف (توفى سنة ٢٦١للهجرة)، وهو الذى كان يمارس القضاء بنفسه، تهتم بأمثال هذه الحجج والبراهين.

المهمة وهم واقفون على مَنَصَّة بسيطة (تسمى المنبر)[1]؛ كما أنه من الصعب أن نتصور أنه جرت العادة من قديمِ الزمان أن يظل المتحدث "أى الخطيب" جالسًا أثناء إلقائه لخطبته التى تمثل طقسًا دينيًّا أمام هذه الجماعة. إلا أن الوقوف أمام هذه الجماعة (من المستمعين لخطبة الجمعة) كان يختلف فيما يبدو مع ميْل الأمراء الأمويين للتكبر والتعالى. ومع ذلك، فقد عظموا - بالفعل - شأن اعتلاء المنبر بصفتهم رؤساء على الناس، ونظروا لهذه الميزة بوصفها جزءًا هامًّا من كرامتهم كحكام، وذلك كما يتضح من قصائد المديح التى كانت تقال فى أمراء هذه الأسرة الحاكمة، فقد مُدح معاوية بأنه "رَكُوبُ المَنابِرِ وَثَّابُها"[2]، وذلك (فى قصيدة قيلت) بعد وفاته. وتظهر نفس الصورة، التى يُصوِّر فيها المنبر فى صورة مطية، ويصوِّر فيها الأمير الذى يعتليه فى صورة الفارس الجسور[3]، تظهر فى إحدى القصائد التى يخاطب فيها الشاعر يحيى بن أبى حفصة الوليد بعد وفاة أبيه عبد الملك:

إن المنابر لتبكيه فى يوم وفاتِهِ (أي: عبد الملك) إن المنابر تبكى يوم وفاة فارسها وحينما اعتلاها الوليد خِلافةً قالت هذا ابنه، هو مِثْله فى هيئتِه، وارتاحَتْ إليه، ولو أن بعده (أى بعد والد الخليفة) أحدًا غيرَه قَرَع هذه المنابر، لَهبَّتْ قائمةً فطرحته أرضًا[4].. إلا أنه يبدو أن عَجْرَفَتَهم الأرستقراطية - هذا لو أمكن تصوير عقل هؤلاء القرشيين المتكبرين - كانت ترفض فكرة الوقوف منتصبين أمام رعاياهم كما يقف الوعاظ المستأجرون، وقد كانت العجرفة الأرستقراطية، كذلك، والتى كان الخوف من الاغتيال يزيدها قوة، كانت السبب الذى جعل معاوية، أوَّل خلفاء بنى أمية، يتخذ مقاصير (جمع مقصورة)

---

(١) (هذا خطأ، فالمنبر كان فى أصله نوعًا من الكراسى كان يجلس عليه رئيس الجماعة. انظر س.هـ بكر C.H. Beker فى Die Kanzelim Kultus des alten Islam', Orientalische Studien Th. Noldeke gewidmet. ١، ٣٣١ وما يليها من صفحات = Islametudien، ١، ص٤٥٠ وما يليها من صفحات، هـ. لامنس Etude, H. lammens، ص٢٠٢ -٢٠٨= MFOB، ص٩٥ -١٠٠).

(٢) Agh. ،١٦، ص٣٤، وراجع ١٠، ص٦٢، ١، وذلك عن المشهد الجميل عندما اعتلى معاوية المنبر لأول مرة.

(٣) راجع نفس المصدر السابق، ١٠، ص١٤٢، ٢.

(٤) المرجع السابق نفسه، ٩، ص٣٨، ١٨، والسطور التالية: وكان وُلاتهم كذلك - يولون اعتلاء المنابر قيمة عظيمة، وفى قصائد المديح التى كانوا يمدحون بها يُشار كثيرًا إلى مهمتهم التى يؤدونها على المنبر. وقد بلغ الأمر بزياد العجم إلى أن يصف أحد الولاة بأنه أفضل من اعتلى المنبر خوفًا من الله بعد النبى، المرجع السابق، ١٠، ص١٥٥، السطر السابع من أسفل الصفحة. وقد مُدحَ أحد أمراء مكة بأنه "زينُ المنابر يُستَشفى بخطبتِهِ، - هُذيْل، ٢٥٦، بيت الشعر رقم ٤٦.

بُنيت بجانب المساجد الكبيرة له ولحاشيته، وذلك خلافًا للأعراف المتبعة، وكان قصده من ذلك تفادي الاختلاط بالناس[1]. وقد قُضِيَ على هذا النظام الذي استحدثه الأمويون أثناء فترة حكم أول الخلفاء العباسيين، وهي عند بعض المؤرخين أثناء فترة حكم المهدى، وعند غيره أثناء فترة حكم المأمون[2]، وقد غُيِّرَ أسلوب الخطبة لنفس تلك الاعتبارات. فالممثل الأعلى للسلطة (أى الخليفة) يجب تمييزه برفع شأنه عن مُسْتوى الخُطَب التى يتلقى الخطباء عليها أجرًا، كما أن كرامة الملك ومهابته كانت تتبدى للعيان أمام الناس حتى فى تلك المناسبة الجادة الوقور. بل إن الخطبة نفسها كانت تتسبب فى إصابتهم باضطرابٍ بالغ، وذلك بالرغم من أنهم لم يكونوا يريدون أن يتخلوا عن تلك الفرصة فى استعراض سلطانهم ومكانتهم التى تجعلهم فوق رؤوس العباد. "فقد رُوى أن (الخليفة الأموى) عبد الملك فسّر السَّبَب الذى جَعَلَهُ يشيب مبكرًا، فقال: "كيف لى أن أقدر أنْ أتفادى الشيْبَ وأنا أعرض عَقلى على الناس مرة كل جُمعة[3]، ولهذا فقد بذلوا الجهود لإحداث تأثير (على الناس)، ولو بصورة ظاهرية فى أقل تقدير، بحيث يتلاءم هذا التأثير مع مكانتهم العالية كحكام. وتحقيقًا لهذا الغرض أدْخل خلفاء الأمويين الأوائل تغييرات متعددة على خطبة الجمعة كشعيرة دينية، وعلى أسلوب عرضِها على الناس بالطريقة التى تجردها من سِمتِها الديمقراطية القديمة. "لذلك" أمر معاوية بأن يُزَاد المنبر عدة درجات مِنْ أجل أن يشْغَلَ المثل الأعلى للسلطة الحاكمة، أثناء قيامه بهذه المهمة التى كانت بمثابة رمزٍ مهيبٍ لهذه السلطة، مكانًا أكثر ارتفاعًا مما كان مألوفًا فى العهود الديمقراطية[4]، (أى: فى أول عهد الإسلام). وكانت المنابر البديعة الشكل، والتى وصل بها الحال إلى أن تصنع من المعدن[5]، تُنْصَبُ فى كل

---

(١) الطبرى، ٢، ص ٧٠ حتى الآخر. لبالنسبة للمقصورة راجع لامنس Lammens، فى كتابه بعنوان Etudes، ص ٢٠٢ -٢٠٣ = MFOB، ٢، ص ٩٤ – ١٩٥.

(٢) اليعقوبى، ٢، ص ٥٧١، ١٥؛ وانظر Frag. Hist. arab، ص ٢٧٢، ١٤، ص ٢٧٣، ٨ ويبدو أن ابن خلدون لا يصدق أن المقاصير هدمت فى أثناء حكم العباسيين، ولكنه يرى أن هذا الأمر المستحدث الذى أتى به الأمويون نظامًا مشروعًا ينتمى إلى المزايا العديدة التى اتصفت بها هذه الخلافة، بل إنه ليصل الحال إلى أن يسميه (سنة الله فى عباده)، انظر "المقدمة"، ص ٢٢٥، ٢.

(٣) "أنساب الأشراف"، ص١٧٧، وراجع كتاب العقد، ١، ص٢٩٥.

(٤) اليعقوبى، ٢، ٢٨٣، ١٥.

(٥) أبو المحاسن، ص٧٨، السجل رقم ٩٣، ص٢٥٠، من السجل رقم ١٣٢. – (كلمة "معدنى"، هنا تُعْزَى لخطأ؛ وذلك لأن كلمة "حديد" قُرِئت على أنها "جديد"، وذلك وفقًا لما أشار إليه بيكر Beker، ص٢٩٦).

مكان[1]، وذلك مِنْ أجل أن تضفى المزيد من الأهمية على الخليفة ونوابه، عن طريق هذه المنصة الفخمة (حرفيًا: عن طريق خَشَبة المسرح" Stage) المخصصة لخطبة الجمعة. وقد كانت الأمور تسير فى العصور السابقة على نحو أكثر بساطة[2]، "حتى إن" عُمر (بن الخطاب) هَدَمَ منبرًا بناه واليهِ عمرو بن العاص فى مدينة الفسطاط. ولعل هذا التصرف (من جانب عمر بن الخطاب) يُعدُّ أسلوبًا عنيفًا مستحدثًا مقصود منه الاعتراض على الميول والنزعات التى يمكن أن تظهر فيما بعد[3]، وفى مبدأ الأمر كانت الخطبة تلقى بعد صلاة الجمعة. وفى أثناء الحكم الأموى كان الخلفاء يبدأون بخطبة العيد قبل إقامة الصلاة بحجة أن الناس قد يتفرقون قبل سماعهم ما يتعين عليهم (أى على الخلفاء والولاة) قوله لجماعة المصلين[4]، وقد كان (الخلفاء والولاة) يرون أنه مما يُحط من شأن نظام الحكم أن لا يعتنى الناس بحضور وسماع الخطبة التى يلقيها الخليفة أو نائبه من على المنبر بنفس عنايتهم بهذا الطقس الدينى (أى: صلاة الجمعة). وحرصًا على اعتبارات الهيبة كان الخليفة وقتها يلقى إحدى خُطبتى الجمعة وهو جالس. وكثيرًا ما أكد المؤرخون أن هذا التصرف كان يُقْصَدُ به إحداث تغيير فى الشعيرة الدينية لخطبة الجمعة[5]، إلا أن هذا التصرف قد أثار اعتراض الصالحين المخلصين للسُّنة، وكان لابد من العثور على أحد علماء الدين الرسميين من أجل أن يُرشد الناس[6]، (أى: إلى صِحَّة هذا التصرف) وهو رجاء بن حَيوة (توفى سنة

---

(١) وكان أحد رودو الأفعال لهذا العمل، القول المنسوب للنبى والذى يَحْظر فيه على صحابته أن ينصبوا منابر من الحجر. ابن حجر، ٤، ص ١٨٨.

(٢) بالنسبة للمنبر البسيط الذى اعتلاه على بن أبى طالب فى الكوفة، انظر الحريرى، فى كتابه الدرة، ص١٣٣.

(٣) أبو المحاسن، ١، ص٧٦، وقد أمر الخليفة العباسى المهدى فى سنة ١٦١ بهدم المنابر التى أقيمت فى ظل حكم الأمويين وتحويلها إلى ما كان مُتبعًا فى عصور الإسلام الأولى "حرفيًا: فى العصور الأبوية"، الترمذى، ٣، ص٤٨٦.

(٤) تبعًا لقول غير مؤكد فى الترمذى، ص١٠٥، ٢، ص٣٦، فإن الخليفة مروان كان أول من أدخل هذا التغيير. اليعقوبى، ٢، ص٢٦٥، راجع أبو الفرج، كتاب Historia Dynastiarum, طبعة بوكوك Pocock، ص ١٩٤، يحدد معاوية باعتباره مؤسس هذا التصرف / أو التغيير. وقد قدَّم هذا المؤرخ المؤيد لعلى بن أبى طالب المبرر لهذا التغيير بأن الناس كانوا يغادرون المسجد بعد الصلاة لكى لا يكونوا حاضرين أثناء شتم (الخطيب) لعلى فى الخطبة.

(٥) اليعقوبى، ٢ن ص٣٤١، ٤. وكذلك الولاة، ابن حجر، ٣، ص١٤٢ (حيث رجع بهذا التصرف إلى عهد أقدم من هذا العهد).

(٦) Fragn. Hist, Arab، ص٦٤، ٢. من الجدير بالملاحظة تلك الطريقة التى عُزى بها قدر عظيم "من الجهد" إلى رجاء هذا فى بناء مسجد جديد فى بيت المقدس، والذى كان يُراد منه الإقلال من الحج إلى مكة، ZDVP، ١٢، ص١٨٣، راجع Orientand Occident، ١، ص٤٤٨.

١١٢ للهجرة)، والذى لولا ذلك لاستحق الثناء عليه.. بوصفه مرجعًا دينيًا تقيًا، - والذى كان يعتبر - ممن يُستشار فى المسائل المتعلقة بالضمير فى مجالس القضاء التى كان يعقدها عدد كبير من الحكام الأمويين[1]، فقد أكد "رجاء ابن حيوة" أن واحدًا من الخلفاء الأول، وهو عثمان بن عفان، والذى ينبنى على خلافته، كما هو معلوم جيدًا، أساس شرعية حُكم هذه الأسرة، كان من عادته، أيضًا أن يقف أثناء الخطبة الأولى (مِنْ خطبتى الجمعة)، ولكنه يُلقى الخطبة الثانية وهو جالس[2]، بل إن هذه الدوائر وصل بها المدى إلى أن تقول إن عليًا قد ألقى خطبته وهو جالس؛ ومع ذلك، فإن مما يثير الاهتمام أن نلاحظ أن دلالة هذه الرواية قد مُحيتْ فى ذلك الوقت قبل حلول القرن الثالث الهجرى، وذلك عندما أدى انتصار السُّنَّة إلى أن جَعَلَ النزعة المستقلة العنيدة للحكام العرب القدماء غير مقبولة فى ذلك الوقت، وأنَّ (نلاحظ كذلك أنه) لم يكن أحد إلا الجاحظ يستطيع أن يقدم تفسيرًا ساذجًا[3] (لهذه الرواية).

ويتضح المدى البعيد الذى بلغته هذه الأقوال المختلقة، والتى أشار بها الحكام الأمويون لمصلحتهم فى الحفاظ على الامتيازات التى كانوا يدَّعونها لأنفسهم، يتضح ذلك من أنهم لم يكتفوا فقط بذكر عثمان (أى: بزعمهم أنه أول من خطب جالسًا) بل وصل بهم الحال إلى النبى باعتباره (هو وعثمان) المثالين اللذين يتبعونهما، كما (يتضح ذلك) من أن (العلماء) المعادين لهذه الاختلاقات جَعَلوا جابر ابن سمرة، وهو أحد صحابة النبى، يختم وصفه (لهذه الاختلاقات) بالكلمات التالية: "فمن حدثكم أن رسول الله كان يخطب قاعدًا، فقد كذب"[4]،

إذا كانت السلطة (السياسية) قد نالها هذا القدر الكبير جدًا من العناء فى سبيل العثور على دعم من علماء الدين لمثل هذه الأمور الشعائرية البسيطة، فكم يتعين أن يكون المقدار الأكبر من النشاط الذى تبذله آلة الحكم فى الحالات المتصلة بنشر المرجعية الحديثية بين الجماهير، لتحقيق المصالح السياسية والمصالح

---

(١) Fragm. Hist, Arab، ص٧، أن رجاء بن حيوة روى لهم هذا لهم فأخذوا به، راجع المصدر السابق، ص١٨٧.

(٢) عند أبى المحاسن، ١، ص٢٤٩، ظهرت هذه المادة فى صورة مختلفة، فلم يكن رجاء هو الذى اخترع هذا الحديث، بل كان هو الذى قرر أن غيره من العلماء قد اخترع هذا الحديث ليعزز به التصرف الذى استحدثه الأمويون.

(٣) كتاب "البيان" الورقة ٢٠، وجه الورقة (١، ١١٨): يُريد بقوله قائدًا خُطَب النكاح؛ والرواية هنا مروية عن طريق الهيثم بن عَدىّ بأن الخطبة لم تكن تُلقى أبدًا والخطيب جالس.

(٤) أبو داود، ١، ص١٠٩، النسائى، ص٢١٥: فمن حدثكم أن رسول الله كان يخطب قاعدًا، فقد كذب.

الخاصة بالأسرة الحاكمة ومن المحتمل أن يعزى القدر الأكبر من الأحاديث التى اخترعت لتحقيق هذه الأغراض إلى ما كان يتصف به رجال الدولة من المبادرة ونفوذ الكلمة. وقد رُويت روايات صريحة عن القائد الكبير المهلب، والذى كان بمثابة سوط عذاب عاقب الأمويون به الخوارج المنشقين (توفى سنة ٨٣ للهجرة) تقول إنه كان معنيًا باختلاق أحاديث لتشجيع جنوده على مواجهة هؤلاء المتمردين[١]، وكان يوجد بين كبار رجال الدولة الأمويين عدد كبير ممن يُعدُّون مُحَدثين (أى: رواة للحديث النبوى الشريف)، ولنذكر منهم فحسب حفص بن الوليد (توفى عام ١٢٨ للهجرة) وعبد الرحمن بن خالد (توفى سنة ١٢٤ للهجرة)[٢]، فمن بين الأحاديث التى نشرها المولى، الليث بن سعد بإسنادها إلى (الشيخ) الأخير، توجد عدة أحاديث يُحْتَملُ الاستفادة منها فى تأييد الاتجاهات السياسية السائدة، وذلك لأن عبد الرحمن بن خالد هذا كان لسنوات أحد كبار رجال الدولة الذين يعملون مع الأمراء الأمويين. وإن النقد الصارم الذى عُرِف به النسائى (للرواة والروايات الحديثية) كان نقدًا فيه رفق وتساهل عندما تعرض لعبد الرحمن بن خالد، وهو الأمر الذى لم يكن ليكون بهذه الصورة لو أن النسائى كان أقرب اطلاعًا ومعرفة بهذه الظروف والملابسات، وتتضح هذه الحقيقة بصورة غريبة عن طريق عبارة عفوية وساذجة نطق بها ابن عَون (توفى سنة ١٥١ للهجرة)، فهو يشير إلى شهر بن حوشب (والذى ليس لوفاته تاريخ محدد، فهو إما سنة ٩٨ للهجرة وإما سنة ١١٢)؛ فقد كان يُعتبر شخصًا لا يُعتمد عليه فى رواياته لأنه قبل تولى أحد الوظائف الحكومية[٣]، فهذه النظرة بمثابة دليل ناطق على أن التقول والروايات المتحيزة كان يتمُّ تسريبها خِلسةً بناء على إيعازات/أو مبادرات رسمية (أى: من رجال الدولة). وفيما بَعْدُ[٤]، (هذا التاريخ) فُقِدَ الفهم الواقعى لهذه الظاهرة، وأعلن البخارى أن شَهْر بن حوشب يستحق الثقة به حيث لا يُعرف عنه ما يُسىء إلى خُلُقه[٥]، وكان بمقدور الذين عاشوا بمقربة ظروف ذلك العهد أن يحكموا على الأمور بطريقةٍ مختلفة، وذلك كابن عون الذى عاش لمدة

(١) المبدر، ص٦٢٣، ١٤، أنساب الأشراف، ص١٠٦، ٢.

(٢) أبو المحاسن، ١، ٢٩٣، ٣٠٩، راجع ص٣٢٥.

(٣) فى الترمذى، ٢، ص١١٧.

(٤) يرى أحمد بن حنبل أن شهر "بن حوشب" لا يستحق الاعتبار"، الترمذى، ٢، ص١٦.

(٥) نجد أن شهر "بن حوشب" يُعد حُجَّةً "أى يُعْتَمد عليه" فى أحاديث كثيرة العدد، مثال ذلك، انظر المرجع السابق، ١، ص٣٢٧، ص٢:٣٥٢، ص١١، ٨١، ٨٨، ٩٧، ٢١٠، ٢٤٤، ٢٦٠، ٢٦٧، إلى آخره.

عقود قليلة فحْسبُ بعد شَهْر "بن حوشب" والذى قد يكون عنده دليل على أن علماء الدين الذين تولوا وظائف رسمية كانوا يُنْتَفَعُ بهم - أو ربما كانوا راغبين، وبدون ضغط خارجى، وذلك بسبب وجود مصلحةٍ لهم فى السلطة الحاكمة - فى نشر نقولٍ وروايات متحيزة.

إن الحقيقة التى تقول إن الأمويين لم يكونوا مُمَثَّلين جيدًا well represented ، وذلك فى خضم الأحاديث التى وصلت إلينا، ورغم اتصافها فى الغالب بصفة التحيز، (نقول: إن هذه الحقيقة عن الأمويين) لا تقوم دليلاً على أنهم لم يكونوا موجودين بعدد أكبر كثيرًا مما هم عليه فيما توافر لنا من المجموعات المتعددة من الكتب. ولم يتوقف هذا التحيز فى مجال النقول الحديثية على اختراع نقول وروايات جديدة فحسب، بل كان يشمل كذلك قمع حجج الخصوم المعاصرين. ونجد مثالاً لذلك أيضًا فى المعسكر الأموى. ولاشك أنه كان يوجد كذلك عدد كبير من النقول والروايات الملكية (أى: التى أوعز بها بعض أفراد الأسرة الحاكمة) المؤيدة للأمويين، وعدد من الروايات التى تمَّ تحويل ما ورد فيها من ذكر الثناء والسمعة الطيبة لمؤسس هذه الأسرة الحاكمة، والذى كان واحدًا من صحابة النبى، وتم تحويل ما ورد فيها من الثناء والسمعة الطيبة للشخصيات والعائلات التى ساندت نظام الحكم الأموى (نقول: تم تحويل هذه الأمور) إلى شواهد على التقوى والتدين، وهذا هو نفس ما صار عليه الحال بعد ذلك فيما يتصل بإحياء ذكرى الشخصيات التى بُنيت على أيديها تلك النقول الأسرية التى اخترعتها الفرق الملكية المعادية (داخل نفس النظام الأموى الحاكم). ومع هذا، فإذا أدْخلنا فى اعتبارنا أن تشجيع دراسة الأحاديث النبوية ظل مستمرًا أثناء حكم العباسيين، فسوف ندرك أن الأقوال المتعاطفة مع الأمويين، أى المتعاطفة مع مؤسس هذه الأسرة الحاكمة ومع مؤيديها - والمحفوظة من قبل، ومن الأقوال المحفوظة فى الأحاديث الغير مقبولة دينيًا - "نقول: سوف ندرك أن هذه الأقوال" اختفت فلم ينطق بها أحد من المحدثين[1].

ويبين لنا الشاهد المستخرج من أحد الأحاديث ما هى طبيعة هذه النقول والروايات المتحيزة التى اخترعها الأمويون. ويستهدف هذا الشاهد، بشكل واضح، تعظيم مكانة رجل الدولة الأموى خالد القسرى (وهو أحد القواد بعد

---

(١) Agh، ١٦، ص٣٤.

الحجاج)، والذى كان يكرهه جميع المؤمنين الصادقين. ويتحقق هذا "التعظيم"، حسب النهج الذى يتبعه العرب فى هذا المقام، عن طريق وضع أسلاف خالد فى نطاق الصلات الطيبة مع النبى. والحديث التالى يقوم بهذه المهمة:

كان أسَد بن قرظ Asad b. Kurz (وهو السَّلف/أو الجد الأكبر المفترض لخالد)[1]، قد اعتنق الإسلام هو وأحد أصحابه من أبناء قبيلة ثقيف. وقد أهدى "خالد" للنبى قوسًا، وعندما قدم هديته قال له النبى: "مِنْ أين أتيت بهذهِ القوس يا سعد؟ "إنها من شجر ينمو فى جبال سَرَت". وحينئذ سأل الثقفى قائلاً: يا رسول الله، هل هذا الجبل فى أرضنا أم فى أرضهم (أى: بنو أسد القسرى)؟ فأجاب النبى: "حقًّا، إن هذا الجبل هو جبل قسْر والذى سُمِّى باسمه قسر بن أبقر (جد أسد)[2]، وهنا قال أسد: يا رسول الله، ادْعُ الله لى، فقال النبى: "اللهم اجعل نصرتك ونصرة دينك على يد ذرية أسد بن قرظ"[3].

وتكشف هذه الكلمات الأخيرة بلاشك، عن سبب اختلاق هذا الحديث فقد تقرر أن يتم تبرير أفعال خالد، والمتمثلة فى مساندته (للأمويين) ضد (الإمام) على ومعارضته للصالحين من المسلمين، وذلك بوصفها تدعيمًا لقضية الإسلام. وقد اختفت أمثال هذه الحكايات فى أيام العباسيين.

وقد بَذَل النفوذ الرسمى (لرجال الدولة فى عهد العباسيين" أقْصَى جَهْدِهِ لحظر تمجيد ذكرى "ابن هند". وعندما نسمع عن المأمون "الخليفة العباسى" أنه أرسل مناديًا ينادى فى الشوارع ليعلن باسم الخليفة (أنه سيحرِم أىّ امرئ يذكر معاوية بخير من رعايته[4]، فقد نستنتج من ذلك أولاً أن بعض الأحاديث ظلّت حتى عهد المأمون تجرى على ألسنة الناس - والتى قد تكون مُسْندة إلى بعض المرجعيات الدينية من العلماء الصالحين - وكانت تؤكد عُلُوَّ قَدْر معاوية: كما أن الناس فى دمشق ظلوا حتى فى القرن الثالث الهجرى يطلبون أمثال هذه الأحاديث من النسائى (توفى عام ٣٠٣ للهجرة). بطريقة مُلحة واضحة؛ ونستنتج ثانيًا أنه كان يوجد (فى هذا الوقت) ضغط رسمى لاستئصال أمثال هذه الأمور. مثال ذلك أن

---

(١) راجع القسم الأول، ص١٨٨.

(٢) انظر ابن حديد، ص٣٠٢، ٢. ويبدو أنه يوجد نوع من التحريف فى النص الوارد فى كتاب الأغانى "حيث ورد هكذا".

(٣) Agh.، ١٩، ص٥٤؛ ياقوت، ٤، ص٩٣.

(٤) Fragen. Hist, arab.، ص٣٧٠، ١٤، راجع: أبو المحاسن، ص ٦١٧، الجزء قبل الأخير من الصفحة

البخارى[1]، لم يَعُد بوسعِهِ بَعْد أن يُقدم شيئًا عن "مناقب" معاوية (أى: فضائله) باعتبارها أحاديث صحيحة، وذلك بالرغم من أن كثيرًا من هذه الأحاديث كانت موجودة فى أيام معاوية؛ إلا أن هذه الأحاديث، وكذلك غيرها من الأقوال المتعاطفة مع معاوية كانت تُقْمَع وتُمحق بصورة رسمية. وعلى النقيض من هذه الأحاديث، كان يتم نشر عدد كبير من الأحاديث التى قصِد منها أن تُظهرَ للناس جَوْر هذه الأسرة الحاكمة. وقد وُضِعت مجموعة نمطية من أمثال هذه الأحاديث المعادية للأمويين فى عهد الخليفة المعتضد (توفى سنة ٢٤٨ للهجرة)، وحُولت إلى أمرٍ عال قَصدَ منه هذا الحاكم اتباع نفس الإجراءات التى اتخذها المأمون، والمذكورة حالاً، وذلك بأمره بأن يكون لعن معاوية طقسًا دينيًّا متبعًا[2].

## ٥

حتى الآن تتوافر لنا مراجع مروية عن الاختلاقات المتحيزة للأحاديث أثناء القرن الأول من تاريخ الإسلام، وعلى امتداد عرضنا القادم سنظل نقابل هذه الطريقة فى استحداث المصادر الدينية. وإنها لمسألة تخص علماء نفس أن يجدوا ويحللوا تلك الدوافع النفسية التى جعلت أمثال هذه التزييفات مقبولة لدى عقول الصالحين بوصفها أساليب مشروعة أخلاقيًّا لتأييد قضية هى سليمة حسب اقتناعهم[3]، وإن أفضل تفسير يمكن للمرء تقديمه لهذه الظواهر هو احتمال افتراض أن دَعْمَ أى معتقد جديد (يتوافق مع الغاية المرجوَّة) عن طريق إسنادهِ إلى النبى محمد، كان هو الطريقة التى بمقتضاها كان يُنظَر إلى هذا التبرير الدينى الرفيع لذلك المعتقد "الجديد" بوصفهِ عملاً طيبًا. إن الغاية تبرر الوسيلة[4]،

---

(١) كتاب المناقب، رقم ٣٦، يحتوى على ملاحظات قليلة فقط عن "ذكر معاوية".

(٢) الطبرى، ٣، صفحات ٢١٧٠ وما يليها، وراجع القسم الخامس من الفصل القادم (وبخصوص الاتجاهات المختلفة لإحياء ذكرى معاوية، راجع جولدتسيهر Goldizer فى ZDMG، ١، صفحات ٩٧ -١٢٨، ٤٩٣؛ ٥٣، صفحات ٦٤٦، وهـ لاملنس H.Lammans، فى كتابه بعنوان le califat de Yazid 1er (خلافة يزيد الأول" ص ١٤= MFOB، ٤، ص٢٤٦؛ سى اتش بلات CH. Pellat – مقالة بعنوان:
Le culte de Mu'awiya au IIIe siècle de l'Hégire', Studia Islamica,
الجزء الخامس (١٩٥٦)، صفحات ٥٣ وما يليها، وبها مراجع إضافية).

(٣) "لنصرَة السُّنة"، وذلك كما كان يقال، راجع literaturgesch der Shia, ص١٤.

(٤) راجع دولنجر Dollinger, Akademueche Vartrage I، ص١٢٨، أمثال هذه الاختلافات ...

ولم يُخفِ المسلمون الصالحون هذا الأمر. وسوف تظهرُ لنا إحدى القراءات لبعض الأقوال المنسوبة لقدامى نقاد علم الحديث أو المنسوبة لبعض من نشروا هذه النقول والروايات أنفسهم، سوف تظهر لنا بسهولة ما هو الرأى السائد حينئذٍ فيما يتصل بصحة الأقوال والأوامر التى كان الناس يتلقونها من العلماء الصالحين. فقد قال عاصم النبيل، وهو أحد المتخصصين فى دراسة الحديث (والذى مات بالبصرة سنة ٢١٢ للهجرة عن ٩٠سنة) قال بصراحة: لقد انتهيت إلى نتيجة مفادها أن الرجل الصالح لا يكون مستعداً أبداً لأن يكذب بمثل ما يفعل فى مسائل الحديث"[١]. وقد قيل نفس القول على لسان معاصره المصرى يحيى بن سعيد القطان (توفى سنة ١٩٢ للهجرة)[٢]، وكثيرًا ما تنسب إحدى الاعترافات بحدوث هذه التجربة العامة إلى مُحدثٍ واحد. يقول واقع عن زيد بن عبد الله إنه يكذب فى الحديث[٣]، بالرغم من شرفه (ما أشرَفه). وإذا كان الأمر كذلك، فإن بعض الزيادات القليلة فى الإسناد، وبعض الاختلاقات، كانت تُعامَلُ بمزيدٍ من التساهل. وكثيرًا ما يجد نُقّاد علم الحديث المسلمون أنفسهُم مضطرين إلى الشهادة بأن أغلب رجال الدين المحترمين قد مارسوا التدليس[٤]، من غير اكتراث به، وهو أخف صيغة يُحكم بها على "الدُّلس" "أى: المدلسين" (والكلمتان مرتبطتان من الناحية الاشتقاقية)[٥]، والذى هو فى واقع الأمر ليس له أى تأثير على جوهر الحديث.. وقد روى يزيد بن هارون (توفى سنة ٢٠٦ للهجرة) أنه أثناء إقامته بالكوفة كان جميع من ينشرون الأحاديث الدينية من المدلسين[٦]، باستثناء واحدٍ منهم ذكره بالاسم. وإن كان هذا الحكم قد يبدو فى غاية القسوة، فيكفينا أن نُدخل فى الحسبان أنه حتى الرجال من أمثال السفيانين

---

(١) الخطيب البغدادى، الورقة ٢٥، ظهر الورقة، (طبع حيدر آباد، ص٨٤) (ما رأيت الصالح يكذب فى شيء أكثر من الحديث).

(٢) مسلم، المقدمة، ص٤٨؛ وراجع نولدكه Noldeke Geschichichte des Qorans, [Gottingen, 1860] (١٨٦٠، ص٢٢، من صفحات المقدمة.

(٣) الترمذى، ١، ص٢٠٣، ١٤.

(٤) راجع JASB، ١٨٥٦، ص٢١٨، والملحوظة، سالزبيرى Salisbury، ص٩٢، ١؛ ريش Rish؛ وشبرنجر Sprenger، فى كتابه بعنوان Mohammad، ٣، ص١٠٩، من المقدمة، - حيث يترجم هذه الكلمة إلى (عدم الأمانة dishonesty).

(٥) فرانكل Frankel، Aram Fremdw، ص١٨٨ان فِعل "دَلس" هو مرادف لفعْل "خَدَعَ"، المسعودى، ٤، ص٣٠٢، وحتى الآخر.

(٦) الخطيب البغدادى، فى نفس الموضع المذكور سابقًا.

(سفيان بن عُيينَة وسفيان الثورى)[1]، وغيرهم والذين لولا ذلك لكانوا ممن يُوثَقُ بهم فى الحديث، ولكانوا ممن يُعرفون بالتمسك بالتقوى والورع فى سلوكهم. (نقول: حتى هؤلاء الرجال) كانوا، رغم ذلك، يدرجون فى قائمة المدلسين[2].

وكان المسلمون فى القرن الهجرى الثانى على إدراك تام بأن استمداد قولٍ من النبى لم يكن يعدو أن يكون مسألة شكلية بالنسبة للاعتراف بصحته، وكانوا (على إدراك تام) بأنه بين الأحاديث التى تسمى "صحيحة" يوجد عديد من الأحاديث المختلقة. وقد أسندوا إلى النبى نفسه أنه ذكر هذه الملاحظة فى حديث يبين هذه الظروف بأسلوب معبر جدًا. فيقول النبى: بعد وفاتى، سوف تزداد عدد الأقوال المنسوبة إلىّ بنفس الطريقة التى نُسبتْ بها الأقوال إلى الأنبياء السابقين. لذلك فما أخبرْتم به بوصفه قولاً قلتهُ فاعرضوه على كتاب الله (أى القرآن)، فما وافقه فقد قلته[3]، سواءً أكنت فى الواقع قُلْته أو لم أقله (نصًّا: فهو عَنى قُلته أو لم أقُله)[4]. وإنه لمن المستحيل وجود عبارة أكثر صراحةً من ذلك تقرر أن الأمر الهام "فى الحديث" ليس هو صحة الإسناد الخاص بحديث ما فى أغلب الأحوال، وإنما هو صحته من الناحية الدينية، و"تُقَرر" أن مِنَ المسموح به رواية الأقوال والتعاليم بإسْنادها إلى النبى، وهى التى لم ينطق بها أبدًا. ما قيل من قول حسن فأنا قلته". وبهذا فقد أسند للنبى أنه وضع هذا المبدأ فى صيغة أكثر عمومية (من غيرها)[5]، وقد ساعدت هذه المبادئ، والتى آل أمرها إلى صياغتها فى صورة حقائق مستمدة من التجربة. بعد عدة عقود فقط، (ساعدت) شعوريًا أو لا شعوريًا على تشكيل الحديث، وهى تفسر جوْهر الحديث فى إسناده المختلق إلى النبى.

---

(١) كتاب التقريب، الورقة ٤٠، وجه الورقة (نوع ١٢، ترجمة إم. ماركير M. arcais، JA، المجموعة التاسعة، ١٥ (١٩٠٠)، ص٥٢٣)؛ راجع ابن خلدون، المقدمة، ص٤٦٨، ٤.

(٢) أبو المحاسن، ص٥٠٧، ١٢، وراجع ابن خلدون، المقدمة، ص٢٦٣، ٣. أمثلة عن التدليس: الترمذى، ١، ص٢٤٢، ١٩، ٢، ص٢٦٠، ١٤؛ ٢٩٠، ١٢.

(٣) حتى هذا لم يكن على الوضع المذكور. ففى كتاب "الطب"، رقم ١٩، أسند إلى النبى أنه قال إن الإنسان لا تنجيه أعماله الصالحة ولكن ينجيه فضل الله (لنْ يدخل أحدًا عمله الجنة)، وذلك فى تباين مباشر مع الآية رقم ٤١ من السورة رقم٧، والآية ٣٤ من السورة رقم ١٦؛ والآية٧٢ من السورة رقم ٤٣.

(٤) الجاحظ، كتاب "البيان"، الورقة رقم ١١٤، ظهر الورقة (٢، ص٢٨، وراجع شاخت Schacht، Originsof Muh. Jurispr صفحات ٢٨، ٤٥، ٢٥٣ - ٢٥٤.

(٥) ابن ماجه، ص٤، ٩.

إن الاحتمالات التى يُقرُّ بها المسلمون أنفسهم فى هذا المجال تتضح من أحد الأحاديث التى يبدو أن بَعَض رواتها قد أفشى هذا السر بطريقة لاشعورية تمامًا: فقد جاء فى البخارى[1]، أن النبى أمر بقتل جميع الكلاب فيما عدا كلاب الصيد وكلاب الرعى "التى ترعى الأغنام". "وقد أخبر عبد الله بن عمر أن أبا هريرة يروى الكلمات الآتية: "ولكن باستثناء كلاب المزرعة كذلك". "وقد قال ابن عمر عن هذه الجملة التى رواها أبو هريرة": "أى أبا هريرة يملك حَقْلاً يزرع فيه قَمحًا، بمعنى أنه "أبا هريرة" له مصلحة مؤكدة فى رواية هذا الأمر. مع إضافة أن كلاب المزرعة ينبغى استثناؤها بالمثل. وتُعد هذه الملحوظة التى أبداها ابن عمر سمة مميزة للشك فى الإيمان الصادق للرواة "الذين ينقلون الحديث"، وهو "أى هذا الشك" الذى كان موجودًا حتى فى هذه المرحلة المبكرة من مراحل نشأة علم الحديث[2]. والمؤرخ، مع ذلك، يهتم بالجانب الشخصى لهذه الظاهرة أكثر مما يهتم بالجانب الموضوعى لها، كما يهتم بالآثار التى أحدثتها هذه الاختلافات على هذه الدوائر "أى: دوائر العلماء" الذين كانوا يستعملون هذه المرويات فيما كانوا يقومون بِهِ من تنوير وتعليم للناس.

ويبدو أن التعاليم الدينية التى كانت تقدم ((للناس)) بوصفها أحاديث نبوية، كان يتم تلقيها وتناقلها بطريقٍ لا تبالغ فى التدقيق والاستبصار للشروط اللازم توافرها ((فى هذه التعاليم)) والتى يُبْحَثُ عنها لإثبات أنَّ هذه التعاليم نطق بها النبى فعلا. وإن ما كان يتصف به الناس والعلماء فى تلك الأيام من تساهلٍ وقلة إتقان وبساطة، ليتجلّى لنا فى حادثة لها صلة بمسائل الحديث النبوى، حيث تكشف لنا بمزيد من الوضوح عن السهولة فى اقتباس الدليل ((أى استخراجه من المرويات الحديثية)) منذ العهود الأولى.

فمن أجل إثبات معايير شرعية معينة، لم يقتصر الأمر على توافر مصادر مختلفة عن المرويات الحديثية الشفوية، بل - كذلك - على تقديم وثائق

---

(١) "باب" الصيد، رقم ٦؛ وراجع "باب" "الحرث، رقم٣؛ الترمذى، ١، ص٢٨١، ١٧.

(٢) يجب إدخال هذا النص فى الحسبان فيما يتصل بالدليل الذى يوضح أن أبا هريرة، فى تلك الأوقات المبكرة من تاريخ الإسلام، لم يُعدّ مَرجعًا يستحق المزيد من الاعتبار. ويصفه شبرنجر Sprenger "أى: يصف أبا هريرة" بأنه مُفْرِط فى خداع الصالحين انظر الكتاب بعنوان "محمد" Mohammad، ٣، ص٨٣ من المقدمة) والأدلة الخاصة بهذا الموضوع موجودة بالتفصيل فى الكتاب المعنون Zahiriten ص٧٨ -٧٩.

مكتوبة كانت تُقبَلُ بوصفها تعبيرًا عن رغبات النبى. وقد لقيت أمثال هذه الوثائق تصديقا بها جرى فى يُسْرٍ وسهولة فى ذلك الوقت. وفى حالة وجود صورة مستنسخة من هذه الوثائق، لم يكن يفكر أحد فى السؤال عن الوثيقة الأصلية، ناهيك عن الدراسة المتعمقة لاستيفائها لشروط الصحة والموثوقية[1].

ويتضح المدى الذى بَلغَهُ مُختلقو الأحاديث الأجرياء، مثلاً، فى الحكاية التى تذهب إلى أنه، وفى أثناء حكم الحاكم الأموى قبل الأخير، تم وضع وثيقة "الحِلْف، بواسطة أفراد كانوا يسعون إلى تسوية النزاعات القائمة بين عَرَب الشمال وعرب الجنوب، فقد زعموا أن هذه الوثيقة كانت قد صيغت ((أى: كُتِبَتْ)) بمناسبة التحالف الكبير الذى عُقِد بين عرب اليمن وعَرَب ربيعة فى عهد ((الأمير)) تُبّع بن مليكرب، وذلك فى عهدٍ مُوغلٍ فى القدم من عهود الجاهلية؛ وقد قيل إن هذه الوثيقة ظلت محفوظة لَدى واحدٍ من ذرية ذلك الأمير الحِمْيرى المستقل، كان يعيش فى الكوفة، وقيل إن نص هذه الوثيقة كان كاملاً[2]. ولم يكن صعبًا أن يشيع التصديق بوثائق أكثر حداثة ((من تلك الوثيقة القديمة)) بين أناسٍ كانوا متأثرين بهذه الأعمال ((حرفيًّا: بهذه المنتجات)). وقد حدث، مثلا، أنَّ التعريفة الخاصة بالصدقة التى يجب أن تُدْفع عن الأنعام، سواءً أكان عددها كبيرًا أم صغيرًا، حدث أنه كان لابد من تحديد مقاديرها. وكانت توجد أحاديث مختلفة فى هذا الشأن، ولكن لم يكن من الملائم استمداد نصوصٍ، تقوم فيها الأرقام بدور حاسم، من الأحاديث الشفاهية التى كان ينطق بها جامعو الأحاديث المتحمسون ((إلا أن)) أحد هذه النصوص تم اقتباسُه مِنْ بَعْضِ التعليمات المكتوبة التى تعود إلى أقدم عهود الإسلام، والتى كانت تتناول التعريفات الخاصة ((بمقادير)) التعريفات الخاصة

---

(١) ليس فى الإمكان اكتشاف ما إذا كانت المعاهدات التى عقدها النبى، والتى يُستشهد بها كوثائق مكتوبة تمثل استثناءً فيما يتصل بموثوقية صياغتها. وقد أكد و. موير W. Muir افتراضه القائم على أن هذه المعاهدات صحيحة وذات موثوقية بحجج مقنعة: "انظر الكتاب بعنوان" محمد، "Mahomet"، ١، ص٨، ومن المقدمة Ixxxii.

(والآن راجع ولهاوسن Welhausen فى كتابه Skizzenund Vorabeiten، ٤).

(٢) أبو حنيفة الدينورى، صفحات ٣٥٢ وما يليها. ويلاحظ بالنسبة للمسائل التى عُولجت فى القسم الأول، ص٦٨، من ٢٢٦ -٢٢٧ أن هذه الوثيقة تحتوى على التصديق على هذا الحلف بهذه الطريقة: قامت الأطراف المتعاقدة بخلط دماء أفرادها ببعض، وبإضافة الخمر إليها، ثم بشُربها، ثم قامت بقص نواصيها وأظافرها، والتى قام الملك، بعد وضعها فى صرة، بإلقائها فى البحر، المرجع السابق، ص٣٥٣، من ٩ -١١.

بأموال الضرائب وأموال الفدية وهى ((أى هذه التعريفات)) التى حددها النبى لولاته المتعددين فى كافة أنحاء الجزيرة العربية. لقد كانت هذه الوثائق فى نظر علماء الحديث هى الوثائق التى تم تناقُلُ محتواها ((أى: ما تحتويه من أحكام)) بطريقةٍ شفاهية ((أى سَماعًا وليْسَ كتابةً)).

ولكن هذا لم يكُنْ يُعَدُّ كافيًا فيما يتصل بالاهتمام بالدقة فى تَلَقّى الأحاديث وتناقلها. فهذه الوثائق نفسها كان يتعين إظهارها ((للناس))، كما أن عددًا منها كان يبدو عليه أنه موضوع ((حرفيًا: أنه مُنْتَج، أى مصطنع وليس صادقًا)). وقد احتفظت أسرة ((الخليفة)) عمر ((بن الخطاب)) بوثيقة من هذا القبيل، والتى طلب عمر ((بن عبد العزيز)) نَسْخَ صورةٍ منها له، وهو الذى بذل الجهود لاتباع تقاليد الخلفاء الأوائل فى تصرفاته كحاكم، وقد ذكر ابن هشام هذه الوثيقة بوصفها وثيقة صحيحة يُعتمد عليها[1]. وقد قَدَّم حَمَّاد بن أسامة، وهو مَوْلَى لقبيلة قريش كان يعيش فى الكوفة (ولد سنة ١٢١ للهجرة وتوفى سنة ٢٠١ للهجرة)، والذى كان مُكثرًا من كتابة الأحاديث[2]، "قدَّم" وثيقةً ممهورة ((أى: مزودة)) بخاتم النبى، وهى وثيقة كان الناس يقولون عنها إنه حصل عليها من رجل اسمه ثمامة بن عبد الله بن أيوب وقد أعلن ثمامة أن هذه الوثيقة مرسوم أصلى ((وليس نسخة)) وجَّهَهُ أبو بكر إلى أنس باسم النبى عندما بدأ ((أنس)) رحلته كجامع للصدقات (أى: كمُصدِّق). وهذه الوثيقة بمثابة تعريفة تُعْنَى بكافة أنواع الصدقات، وهى تبدأ بهذه المقدمة التالية: (هذا أمْرٌ بدفع الصدقات التى أوجبها النبى على المسلمين تبعًا لأمر الله إلى نبيه. فمَن يطلب مِن المسلمين ((تقديم)) صدقة تبعًا لهذا التشريع (نَصًّا: على وَجْهِها)، يجب إعطاؤها له، وأما من يطلب أكثر مِن ذلك، فينبغى رفضُه، إلى آخر الوثيقة[3].
ويشك حماد نفسه فى مدى صحة/أو أصالة هذه الوثيقة، وذلك كما هو واضح من قوله ((عن ثمامة)): "زعَم أن أبا بكر...إلى آخره؛ أى أن ثمامة ادَّعى أن أبا بكر كتب هذه الوثيقة. (وهو يعتقد) أن كلمة "زعم" هى، كما يقول العلماء

(١) أبو داود، ١، ١٥٦.
(٢) Tab. Huff، ٦، رقم٧١.
(٣) أبو داود، ١، ص١٥٥، وراجع شبرنجر Sprenger، JASB، ١٨٥٦، ص٢١٧، رقم٤٥ [=الخطيب، كتاب "التقييد" ص٨٧، وللبحث عن شواهد أخرى، انظر ملاحظات المحرر].

العرب، كُنية عن مفهوم الكذب[1]. وقد اعتاد الرواة استعمال هذه الكلمة كتقديم لعبارات الحديث "فيقول أحدهم: زعم "أ" أن "ب") وذلك بافتراض أن من المشكوك فيه إلى حد ما أن "أ" هذا قد سمع محتويات هذا الحديث من "ب"[2]". (ص ٥٩ ) أو تُستعمل لتغطية to cover النقول والروايات التى لا يصدقها ناقلُها ((أى راويها)) نفسه[3]. ويقول بعض الأعراب من غير المؤمنين للنبى: "إن رسولك يريد منا أن تؤمن/أو أن نصدق (نصًّا: زَعَمَ لنا) أنك تُؤمِن (نصًّا: تزعُم) أننا مكلفون بأداء خمس صلوات[4]. ومع ذلك، يقول واضعو معاجم اللغة، بل حتى علماء الدين، أن كلمة (زعم) تتردد كذلك بالمعنى العام لكلمة (قال)[5]، أى: يروى شيئًا بحسن نية bona fide، على أنه قول صادق. ويؤسس الأولون ((أى: واضعو المعاجم اللغوية)) رأيهم هذا على العبارة التى يستعملها سيبويه بصور عامة وهى "زعم خليل"[6]، ويستشهد الآخرون ((أى علماء الدين)) على رأيهم بعدد من الأمثلة المستقاة من الحديث (زعم جبرائيل، إلى آخره)[7]. ولن يدهشنا إذا رأى بعض الشرَّاح المسلمين ((من علماء الحديث)) أنه ينبغى عليهم محاولة إثبات صحة/أو موثوقية وثيقة ثمامة انطلاقًا من وجهة النظر هذه.

---

(١) فى الدميرى، ٢، ٣٨٢. "لكل شىء كنية وكنية الكذب زعموا" وراجع "قصيدة" "بانت سعاد" طبعة جويدى Guidi، ص٧٨.

(٢) أبو داود، ٢، ٩٩: "زعموا أن رسول الله"؛ ياقوت، ٤، ص٣٠٦، ٢٢: زَعَمَ أبو جفان أن أبا معاذ".

(٣) مثال ذلك، القسم الأول، ص١٨١، ملحوظة رقم (٢)؛ ياقوت٢، ص٣٤٣، ١٤: "زَعَمَ لى بَعْض أهل بادية طىء؛ أبو حنيفة الدينورى، ص٣٠٦، ١٦. "أنه ((أى: مختار)) كاذب، فهو يزعم أنه يبجل قدر بنى هاشم، بينما هو فى الواقع يسعى لقضاء مآرب دنيوية"؛ وراجع.Agh، ٩٦٤ الجزء قبل الأخير. ولاحظ كذلك.Bar Bahlul's Lexic.Syriac طبعة دوفال Duval، ١، فصل٣، حتى النهاية.

(٤)الدارمى، ص٨٧ = الترمذى، ١، ١٢٠.

(٥) بهذا المعنى، فإن ((كلمة)) "زعيم القوم" يُفترضُ فيها مَعْنَى "المتحدث" "عن قومه"، وأنها تنتمى إلى المجموعة الأخيرة من الكلمات التى ناقشها نولدكه Noldeke، ZDMG، ٦٢، ص٤٨١: SCHOL. TO Ham، ص٧٠٤، وبيت شعر رقم ١؛ وراجع كذلك دى. هـ. مولر D.H. Muller، Burgen und Schlosser، ٢، ص٤٤، الملحوظة المدونة بالحاشية.

(٦) مثال ذلك، كتاب سيبويه، ٢، ص٤٢٩، ١١؛ ٣٤٦، ٩؛ ٤٤٥، ٤، إلى آخره: "زعم أبو الخطاب"، ص٤٤٨، ١.

(٧) النووى، ١، ص٢٧؛ أبو الوفا، ((كتاب)) "الكليات"، ص٢٠٠؛ دى جويجى، .Gloss. Fragn، De Joeje تحت نفس الكلمة/أو المادة، ص٣٢، وراجع كتاب التطوع، رقم٨؛ "فزَعَم محمود أنه سمع.. إلى آخره".. ويفسر ((الإمام)) مسلم هنا أيضًا كلمة "زَعَم" بأنها تعنى أخبر (القسطلانى، ٢، ص٣٨٧، ٢١) ولكن يتضح من الفقرة الأخيرة أن صحة ما قاله محمود موضع شك.

## (٦)

لكى نقيم الفارق بين الموقف الفكرى للحكم الأموى والموقف الفكرى للحكم العباسى، يتحتم علينا أن نقارن بين الحقبة المبكرة ((من تاريخ الإسلام))، وبين الروح التى كانت سائدة بعد ظهور الأسرة الملكية العباسية. وإن من الممكن لنا دراسة ما حدث من تغيير فى نظام حكم الدولة بَعْدَ سقوط الحكم الأموى انطلاقًا من عدد كبير من مختلف الرؤى الفكرية المتميزة، وأيًّا ما كانت الرؤية المختارة فسوف يظل التغير الجوهرى فى ظروف نظام الحكم الجديد واضحًا تمامًا. وفى القسم الأول من هذا الكتاب توفرت لنا الفرصة لدراسة الجانب القومى للحياة السياسة، ولإدراك أن السمة العربية القومية لهذه الدولة الإسلامية ((وهى الدولة الأموية)) أخذت فى الذبول مع بداية الحكم العباسى[1]. وأن العناصر الأجنبية ((عن العرب، وهم الفرس)) احتلت مكان الصدارة ((ولكن)) مِنَ الناحية الأخرى، فإن الجانب الدينى لنظام الحكم تم تعزيزه وتقويته بصورة بالغة. وبالنسبة لهذا الجانب كانت العناصر الأجنبية ((أى: العناصر الفارسية)) التى لم تَحْظ بالانتشار إلا فى ذلك الوقت، كانت مجرد عقبة فى طريقه. ذلك أن "الموالى" الفارسيين، ناهيك عن ذكر غيرهم من العناصر، نقلوا مواريثهم الدينية الخاصة بهم من بيئاتها التى نشأت فيها إلى هذه الدوائر الجديدة؛ ولم يكن عليهم إلا أن يترجموا المعنى الدينى الموروث عندهم إلى المصطلح الإسلامى. ومن الراجح أنهم كانوا مهيئين لهذا العمل أكثر مما كانت عليه العناصر العربية الأولى ((فى الجاهلية)) الذين كانوا يرفضون الإسلام فيما بينهم وبين أنفسهم، والذين لم يكونوا مُهيئين - بحكم ماضيهم "البسيط" - لابتداع تصورٍ اجتماعى وأخلاقى رفيعٍ للحياة نابعٍ مِنْ أصوله. وفى حين أن الحكم الأموى كان حُكمًا دنيويًا تمامًا ((أى: لا يعتمد على الدين)) - باستثناء الفترة الزمنية التى حَكم فيها عمر ((بن عبد العزيز)) - وكان ((أى الحكم الأموى)) لا يحظى إلا بالقليل من الدوافع الدينية التى تؤثر على هيئاته وغاياته، كان الحكم العباسى يحمل منذ بدايته الصفة الرسمية/ أو الطابع المميز للنظام الدينى.

---

(١) أبو حنيفة الدينورى، ص٣٦٠، ١٥، والمقريزى، طبعة فوس Vos، صفحات ٥١، ٥٦ يمكن إيرادها كذلك.

وكان لهذا ((الطابع)) جذوره فى تراث بنى هاشم. فقد رُوى أن ((الخليفة الأموى)) عبد الملك قال: "بينما يُثنِى الشعراء على بنى هاشم بعبادتهم، وصلواتهم آناء الليل والنهار، وبصيامهم وتلاوتهم للقرآن، فإن هؤلاء الشعراء أنفسهم، فى قصائد المديح، يشبهون الأمويين بالأسود التى تزأر، وبالجبال الشاهقة، وبالبحار المالحة"[1]. وتتأيد هذه المقارنة عن طريق دراسة الأدب ذى الصلة، والذى سوف تكون لدينا الفرصة لإعطاء قليل من الأمثلة عنه فيما بعد.

وكان للملِكِ الأموى[2] نظيره المتمثل فى الخليفة العباسى الذى كان يتصف بكونِهِ قائدًا دينيًا، وبالرغم من أنه لم يكن على قمة نظام تَدَرجى ((أى هَرَمى))، فقد كان هو نفسُهُ بمثابة نظام تدرجى، ولم يكن حاكمًا على الدولةِ فحسْب، بل كان - إلى جانب ذلك - حاكمًا للنظام الدينى للدولة. وكان يحيط نفسه بصفاتٍ دينية، وكان يحب أن يؤكد على كونِه إمامًا[3]. وكان يشعر فى قرارة نفسه بأنه خليفة النبى فى القيادة الدينية لهذا المجتمع، وأنه الحائز على تلك المكانة العالية التى أَعْطاه الله إياها. وكانت شارة السلطة عند الأمويين متمثلة فى القضيب وخاتم الخلافة[4]، حيث كان يُسَلمان لكل حاكمٍ يأتى بعد سَلَفِهِ؛[5]، وقد أضاف العباسيون "إلى هذين الرمزين" "البردة" التى كان النبى يرتديها[6]، وكان يقال إن هذه البردة قد أهداها النبى للشاعر كعب بن زهير بَعْدَ أن مدحه بقصيدة "بانت سعاد". وكان قد سبق للخليفة

---

(١) .Agh، ٢١، ص١٠؛ لا نكاد نحتاج إلى إثبات أن عبد الملك لم يُبْدِ هذه الملاحظة بنفسه.

(٢) راجع أعلاه، ص٤٠ حيث يستعمل الفرزدق نَعْت "المُمَلَّك" فى وصفه لهشام ابن عبد الملك، Agh، ١٩، ص١٥، ٢٣، وراجع Mehren, Rhetorik der Araber، ص١٧/ ٠١ ويقول ابن ميادة عن الوليد ابن يزيد "على جبهته يضىء نور الملك" (كتاب: خزانة العرب، ١، ص٣٢٨، ١٩).

(٣) كان يطلق - كذلك - على الحكام الأمويين لفظ الإمام، فى بعض الأحيان: جرير [الديوان، طبعة الصاوى، ص٢٤، ٩]، Fragm. Hist, arab.، ص٣٤، ٢ من أسفل الصفحة = Hist. Chalif. Solejmani, طبعة Anspach، - ص٤١، ٤، وراجع Fragm، ص١٤٥، ١٢].

(٤) وضمن المعتقدات الغيبية، فإن "خاتم "النبى" "سليمان، وعصا "النبى" موسى قد وُضِعا - كذلك - فى "دابة الأرض"، الترمذى ٢، ص٢٠٦، أعلى الصفحة.

(٥) القضيب وخاتم الخلافة، .Fragm. Hist. Arab، ص٨٢، ٩، وراجع ص١٢٤، ٣.

(٦) الطبرى، ٣، ص ٤٥٥؛ والمسعودى، ٧، ص٣٦٩، وراجع .Fragm. Hist.arab، صفحات ٤٣١، ٤، ٤١٥ حتى النهاية. [راجع كذلك آر. باست R.Basset، وقصيدة "بانت سعاد"، الجزائر، ١٩١٠، صفحات ٣٠ -٣١، والبردة فى El الطبعة الثانية].

العباسىّ الأول أن تحصل على هذا الأثر المقدس(1)، ثم وَرِثها خلفاؤه بعد ذلك(2). وكانوا يرتدون هذه البردة عندما يتلقون البيْعَة من رعاياهم لأول مرة(3) ((أى: فى بدء ممارستهم للحكم)) وفى المناسبات الدينية، بل حتى فى المناسبات العسكرية(4). وكانوا يظهرون، بصفة خاصة، وهم مرتدون هذا الأثر الدينى المقدس أثناء أدائهم لصلاة الجمعة أمام هذا الحشد من المصلين(5). وعندما لم تكن هذه البردة تستعمل كرداء كانت تُبْسَط / أو تُنْشَر فى مواجهة هذا الخليفة(6). وكان الأمر مختلفًا تمامًا مع الأمويين: فلم يكن الملكُ من هذه الأسرة الحاكمة يرى أن من غير الملائم أن يظهر فى كامل دروعه الحربية لأداء صلاة العيد(7). وكان المقصود من ارتداء هذه البردة، الإشارة إلى أن العباسيين هم الخلفاء الحقيقيون، وأنهم خلفاء النبى: فقد كان يراد بها تمثيل "أى تجسيد" الصفة الدينية لخلافتهم، وإثبات الحق المقصور على حائز هذا الأثر المقدس فى هذا المنصب الدينى، وذلك فى مواجهة الأدعياء الآخرين "فى استحقاق هذا المنصب". وقد استعمل الأمير "الخليفة" والشاعر عبد الله بن المعتز هذه الحجة فى تنفيذ دعاوى العلويين "بأنهم الأحق بالخلافة".

---

(1) .Fragm. Hist. Arab، صفحات ٢٠٨ حتى النهاية، ٢٨٣، ٥. يبدو أنه مما لا يصدقه العقل أن الأمويين كان فى حوزتهم هذا الكنز العظيم (المسعودى، ص١٨٨، ٨، ابن هشام، طبعة جويدى Guide، ص٦، السطر ٧ من أسْفل الصفحة، ZDMG، ١٠، ص ٤٤٨، ملحوظة رقم٤)، وأن من المؤكد أن هذا الخبر قد تم وضعه لإثبات صحة نسبة البردة إلى النبى. وعلى أية حال، فإننا لا نعثر أبدًا على "البردة" فى أثناء الحكم الأموى بوصفها إحدى شارات الحاكم ((أى: التى تدل على أحقيته فى السلطة)).

(2) وقد فاز أعداء السلاجقة أثناء خلافة المسترشد، فازوا بهذه الشارات، انظر طبعة هوتسما Recueil de texts relatives à l'histoire des Seldjoucides، ٢، ص٢٤١، ١

(3) وربما استعملوها قبل ذلك، إلا أن دليلى على ذلك يرجع إلى سنة ٦٢٢ للهجرة عند تولية "الظاهر" العرش ((أى الخلافة))، وذلك وفقًا لرواية شاهد عيان فى كتاب التاريخ للسيوطى، ص١١، ٩.

(4) Recueil Seldje، ٢، ص٢٣٧، ٥.

(5) أثناء الفيضان الذى أصاب بغداد (سنة ٤٦٦) أمّ الخليفة "القائم" الناس فى صلاة للاستغفار والتوبة، وهو يرتدى البردة ويحمل القضيب، ابن الأثير، ١٠، ص٣٤.

(6) Recueil Seldj، ٢، ص١٣ وحتى النهاية "وبيده البردة والقضيب".

(7) يزيد بن الوليد، السيوطى، التاريخ، ص٩٨، ٤، أسْفل الصفحة.

- قطب الدين، Chron. Mekka، ص١٥٤، ٨ لديوان، القاهرة، ١٨٣١، ص٦، ٥]. وقد ردَّ الشاعر المؤيد لعلىّ، صفى الدين الحلى (توفى سنة ٧٥٠ للهجرة) مفندًا القصيدة ابن المعتزة، وذلك فى قصيدة من نفس القافية ونفس الوزن، ومنها يمكن ملاحظة نقاط الخلاف بين العباسيين والعلويين، الكتبى، فوات الوفيات، ١، ص٢٤٣، وما بعدها.

وقد أحاط العباسيون سلطتهم بهالة دينية. فتكلموا عن "نور الخلافة"[1]. بل عن نور النبوة الذى يشرق من جبين الملك[2]. وقيل ما نصُّه هكذا: "كان هارون الرشيد يسمح بمديحه بأمور لم يكن يُمدحُ بها إلا الأنبياء؛ ولم يعترض عليها ولم يرفضها"[3]. وكان غُلاة المعجبين يستعملون عند ذكرهم للخلفاء الثناء[4] الذى لا يجوز استعماله إلا بعد اسم النبى، والذى لا يستعمله إلا بعض غلاة الشيعة عند ذكرهم "للإمام" على والعلويين "وهو عبارة: صلوات اللهِ عليه". وقد كان يقال إن بركةً إلهية خاصة تتنزل عند ظهور الخليفة أو حضوره[5].

وكان الولاء لهذه الشخصية المقدسة عنصرًا أساسيًّا من عناصر عقيدة المسلم. "من لم يتمسك بأمين الله" ((أى بمَنِ ائتَمنَهُ الله)) - وهو التعبير الذى يُقْصَدُ به الخليفة ضمنًا[6] - لن يفوز بثواب الصلوات الخمس"[7]. "أما" بالنسبة للخليفة فى العصور الأبوية الأولى ((أى: فى أيام الخلافة الراشدة)) فكان يكفى وصفه بأنه "خَيْر امرئ فى قريش"[8] (بل إن أبا بكر رفض هذا الوصف عند توليه الخلافة)[9]، إلا أنَّ العباسيين جعلوا شعراء البلاط الملكى يصفونهم بلقب لم يكن يوصف بِهِ إلا النبى:[10]: وهو "أفضل الخلق

(١) إسحاق الموصلى، Agh، ٥، ص١١٦، ٧.
(٢) Recuil Seldj.، ٢، ص٢٣٧، ٤.
(٣) Agh.، ١٢، ص١٨، السطر الثامن من أسفل.
(٤) أمير المؤمنين صلوات الله عليه، .Recuil Seldj، ص٢٤٠، وحتى النهاية.
(٥) توجد أمثلة عديدة عن هذا الموضوع فى الفقرات الواردة فى التاريخ السلجوقى لعماد الدين الخطيب الأصفهانى (وانظر البندارى، طبعة هوتسما)، والتى فيها يُذكر الخليفة، والذى كان ظلا ضعيفا فى ذلك الوقت الذى يرد أحداثه فى هذا الكتاب، حيث يظهر فى أكثر من موضوع "التعبير" "بركة حَرَكتهِ، ٢/ص١٨٩، حتى النهاية، والصفحات التالية لها.
(٦) إننا نقابل "أى: نجد" هذا الوصف/أو اللقب كذلك - فى أوائل العصر الإسلامى (خطاب الشاعر هودة إلى عمر بن عبد العزيز، خزانة الأدب، ١، ص١٦٦، ٢٣) وبالنسبة للحكام الأمويين، المسعودى، ٥، ص٣٠٩، ١، ٤٥٨، ٥٦ وكذلك عند الأمويين فى أسبانيا، "العقد"، ٢، ص٣٦٠، ١١، ٢١.
(٧) النُّميرى، فى وصفه للخليفة هارون الرشيد: مَنْ لم يكن بأمين الله معتصمًا.. فليس بالصلوات الخمس ينتفعُ، Agh، ١٧، ص١٤٢، ٣؛ وقد ورد المثال الأول بصورة مختلفة فى Agh، ١٢، ص٢٠، ١٣.
(٨) (عُمَرُ خير قريش)، أبو حنيفة الدينورى، ص ١٩٠، ١١.
(٩) (ولستُ بخيركم)، الطبرانى، ١، ص ٩، ١٨، ٣.
(١٠) بل إن النبى، وفقًا لما ورد فى أحد الأحاديث، رفض هذا الخطاب، والذى ينبغى الاحتفاظ به "للنبى" إبراهيم وحده. أبو داود، ٢، ص١٧٣. وأثناء العصور الوثنية، كان هذا النعت مستعملاً بكثرة فى قصائد المديح، النابغة، ١٨، البيت رقم٥؛ عبد يغوث، Agh.، ١٥، ص٧٥، ٢٣: خير البرية والدًا ورهطًا (راجع زهير٤، البيت رقم ٤ لاندبرج Landberg، ص١٤٦، ٥، ٢: خير البداة وسيد الحضر) وفى الشعر الإسلامى، لا يزال هذا الاستعمال الصريح لهذا اللقب/أو الوصف الذى صاغه هذا الشاعر القديم، لايزال يجد صداه ((أى لا يزال شائعًا)) مثال ذلك، ابن هشام، ص٨٠١، ١، Agh، ١١، ص٦٨، ٢١؛ وراجع ياقوت، ٢، ص٨٨٦، ٢.

جميعًا"[١]. وقد آل الأمر إلى كثرة سماع الخلفاء لهذا الوصف لدرجة أنهم كانوا يصفون به أنفسهم فى أحاديثهم الخاصة[٢].

وقد أطيح بالأمويين على أيديهم ((أى: على أيدى العباسيين)) بسبب نزعتهم الدنيوية وتعارضهم مع الدين[٣]؛ وكان المقصود من هذا الانقلاب، والذى نفّذه بادئ الأمر أبو مسلم "الخراساني" - وهو الرجل الذى "يحمل هراوة لضرب الكفار"[٤]. ((كان المقصود من هذا الانقلاب)) توطيد دعائم الدين[٥]. وقد أصبحت الأسرة الحاكمة الجديدة متعصبة ضد ممارسة ((شعائر)) الأديان الأخرى وهو ما يشكل خطوة تراجعية بالمقارنة ((بموقف)) الأمويين[٦]. وقد أعطى ممثلو الحكم الجديد أنفسهم الهيئة التى يبدون فيها "ولو من الناحية الظاهرية، باعتبار أنهم جاءوا ليفتتحوا عهدًا جديدًا لنظام حكم مُسْتَوحًى من نظام حكم النبى والخلفاء الأوائل. "لقد أحيا أمير المؤمنين سُنة النبى فيما يتصل بالحلال والحرام"؛ بهذا الوصف مدَح الشاعر مروان بن أبى حفصة، وهو أحد تابعى الخليفة الأموى مروان بن الحكم، مدح الخليفة المهدى، وكان الأخير مسرورًا لسماعِهِ هذا المديح. وكانت الجائزة السخية التى تقدر بستين ألف دينار، ومعها ثياب رائعة، كانت هى المكافأة التى قدمت للشاعر لقاء قصيدة المديح هذه، والتى كان هذا الكلام يمثل ذروتها[٧]. وما كان من الممكن أن يُوجَّه هذا إلى أى حاكم أموى، ناهيك عن عمر بن عبد العزيز، ولكن المهدى لم يكن الخليفة العباسى الوحيد الذى كان يُوجَّهُ إليه مثل هذا المديح[٨].

وكان هؤلاء الملوك حريصين على إظهار أمارات التقوى الظاهرية ((المتمثلة فى الممارسات الدينية المرئية)) بهذا المعنى. ويبدو أن السلوك المتعالى لم يوجد إلا

---

(١) وذلك فى إشارة إلى المأمون "الخليفة العباسى"، .Agh، ٢١، ص١٧، ٧، وفى إشارة إلى المتوكل "الخليفة العباسى"، ياقوت، ٢، ص ٨٧، ٢١؛ راجع الطبرى، ٢، ص ٠٩٨، ١٣.

(٢) يقول "الخليفة العباسى" المتوكل: نحن بنو العباس خير الناس، Recueil seldj طبعة هوتسما Houtsma، ص ٢٠، ١٧.

(٣) أبو حنيفة الدينورى، ص٣٦٧، ١٨؛ اليعقوبى، ٢، ص٤٢٧، ١٥.

(٤) راجع هوتمسا، Bih'afrid، فى WZKM، ٣، ص٣٦، راجع بالنسبة لمادة ,Agh..,..Kafir Kubak، ٤، ص٩٣، ٢١، فان جولدر Van Guelder، ,Mochtar de valsche profeet ص٧٣.

(٥).Agh، ٢١، ص٨٧، ٢: "وشددت ركن الدين".

(٦) انظر مثالاً على ذلك مقالتى، ZDMG، ٣٨، ص٤/٦.

(٧) Agh، ٩، ص٤٥، ٢٠: أحيا أمير المؤمنين محمد.. سُنَنَ النبىّ حرامها وحَلالها.

(٨) المتوكل، انظر أعلاه.

فـى الخليفـة العباسـى الأول. كـمـا سـاهم البرامكـة بـالكثير فـى هـذا الاتجـاه، ولكـن يكـاد يكـون مـن المحـال أن نتصـور، بخصـوص أى حـاكم أمـوى، ذلـك التواضـع الـذى قيل إن المتوكـل كـان يتصـف بـه، وهـو الغـول المشـهور بالقسـوة والانتقام. فعندما كان هذا الخليفة يقوم بأداء شعائر صلاة عيد الفطر أمام هـذا الحشـد المجتمـع مـن المسلمين، اشتد الحمـاس بالنـاس إلى حد بـالغ وهـم يريـدون مبايعتـه واحتشـدوا فمـلأوا مسـاحة تمتـد أربعـة أميـال حـول المسـجد الـذى دَخَلَـهُ الخليفة ليبايعوه فيه. وعندما عاد إلى قصره وَضَع حفنةً من التراب على رأسه[1]، قائلاً: لقد رأيت الحشود المبتهجة، وإنه ليحق لى أن أتواضع لله"[2].

وقد خضع هؤلاء الخلفاء للشريعة الإلهية حتى فيما يتصل بأشخاصهم، كـمـا أنهـم طـالبوا رعايـاهم بـذلك. ولم يكـن ممكـنًـا، إلا فـى عهـد العباسـيين، أن يوصف الخليفة بأنه ((يخشى الله))[3]. بَلْ إنـه حدث فـى زمـن مبكـرٍ ((مـن تـاريخ العباسيين)) فى عهد المنصـور أن أقـر ((هـذا الخليفـة)) بصحة دَعْوى رفعهـا ضِدَّهُ واحدٌ من رعاياه وطلب أن يَحْكُمَ فيها قاض بأحكام الشريعة الدينية. ولم يكن يسمح بذلك فى عهد الأسرة الأموية الحاكمة إلا عدد قليل من ملوكها، ويُعلق المؤرخون الأمنـاء - نسبيًّا - مـن مـؤرخى هـاتين الأسـرتين الملكيتين علـى هـذه الحادثة بأن الأئمة يفوقون الملوك (وربما كانوا يعنون بالملوك هنا الملوك الأمويين، فـى أنهـم "أى الأئمـة" يخضعـون أنفسَـهم لأوامـر الشـريعة عـن طواعيـة واختيـار (بالتواضع إلى أوامر الشريعة)[4]. ولابد أن هـذا الأمـر قد زاد هـالتهم الدينيـة بهاءً وعظمة. والحق أنـه فـى أثنـاء فترة الازدهـار الشـامل للعباسيين، لم يكـن القصـر الملكى فى بغداد أقل تألقًا من القصـر الملكى الأموى فى دمشق؛ وبالرغم مـن أن روح التقوى والخشوع كانت ثابتة حتى فى هـذا المكـان -فقدْ كـان فـى حـريم زبيدة (زوجة هـارون الرشيد) مائة جارية يترنمـن بـالقرآن كـأنهن خليـة نحـل[5] - ((نقول: بالرغم من ذلك)) لم تكن شدة الحرص على رعاية آداب الشريعة تحظى إلا بقليل مـن الاهتمـام بصـفة عامـة. فقـد وجـدت الأغـانى المبتذلـة. كـمـا تجاسـر

---

(١) راجع ZDMG، ٦٢، ص٥٩٠، الملحوظة رقم٣.

(٢) الطبرى، ٣، ص١٤٥٥.

(٣) أبو المحاسن، ١، ص، ٢٤٢.

(٤) راجع Aug. Muller فى كتابه بعنوان Isl. ، ١، صفحات ٤٧٠، ٣٧٥.

(٥) أبو المحاسن، ١، ص٦٣٢، سطر٣ وما بعده.

الناس على شرب الخمر علنًا، وبينما كان علماء الدين يتناقشون فى إقامة الحدّ على شرب الخمر كان أمير المؤمنين ورجال حاشيتهِ منغمسين مع الفتيات المغنيات والشباب المستهترين فى تناول هذا الشراب المحرم[1]. وكان "الخليفة" المتوكل، والذى أعاد تأسيس العقيدة الدينية المستقيمة التى سَبَق أن عطلها الخلفاء السابقون عليه، كان معتدلاً فى تناوله الخمر فى قصره الخاص به[2]. وقد صور كريمر Kremer هذا الجانب من جوانب الحياة فى القصر الملكى ببغداد فى صورة حية نحيل القراء إليها[3]. ولكن يتعين علينا التذكير بأنه كان يوجد، جنبًا إلى جنب الحياة الداخلية للقصر الملكى، وفى صورة مناقضة تمامًا، اهتمام دينى نشيط، وهو ما لم يكن يتصوره أحدٌ من قبل، كما أنه كان يتعارض تمامًا مع طريقة العيش هذه. وكانت الشريعة واجبة الاتباع فى الحياة العامة، وبصفةٍ خاصة فى الحياة الرسمية ((أى: لرجال الحكم)). وفى عهد الأمويين بلغ الحال إلى أن كانت مجالس الشراب تعقد فى المسجد[4]؛ ولكن هذا الأمر كان غير قابلٍ لأن يرد على العقول فى عهد العباسيين. فالخليفة الذى يعيش حياة خليعةً مع رجال حاشيته لم يكن يتجاوز بها حدود قصره. فبالنسبة للعالم خارج قصرهِ كان الخليفة يرغب فى أن يكون الإمام، وأن يكون ممثلاً لهذا المنصب الدينى الرفيع وأنه نفذً وينفذ، أحكام الشريعة[5]. وكان الخليفة القاهر (تولى الحكم من ٣٢٠ -٣٢٢ للهجرة) الذى اتخذ إجراءات صارمة ضد شاربى الخمر، والمغنين، والفتيات المغنيات، كان من العسير أن يوجد صاحيًا[6] ((أى غير ثمل)). وكان من الناس مَن لا يغتفرون هذا التظاهر الكاذب بالتدين، والذى كان يدل عليه هذا السلوك:"إنهم (أى الخلفاء ورجال حاشيتهم) يشربون الخمر بينما ينزلون العقاب الشرعى على غيرهم من شاربى الخمر - وهذا ما قيل إن سفيان الثورى قاله يصف الوضع العام للدين فى رسالة جريئة وجهها لهارون الرشيد[7]. ويقول الشاعر: بينما يشرب رفاقه (أى

(١) إن المشاهد المذكورة فى .Agh، ٢١، ص٢٣٩، أعلى الصفحة، هى من بين كثير من أمثال تلك الصور/أو المشاهد التى كانت موجودة فى ذلك الوقت.

(٢) انظر القصة الواردة فى .Fragm. Hist. Arab ص٥٥٤، أسفل الصفحة، هذا فضلاً عن غيرها من الأمثلة.

(٣) Culturgesch، صفحات من ٦٢ -٦٨.

(٤) راجع Aug. Muller، ٢، ص٢٥٤.

(٥) راجع Aug. Muller، .Is1، ١، صفحات ٤٧٠، ٥٣٧.

(٦) أبو المحاسن، ٢، ص٢٥٤.

(٧) الغزالى، فى الدميرى (تحت مادة: الفرَس)٢، ص٢٥٦، ١.

رفاق ابن دُؤاد) الخمر فى ساعات الصباح الأولى يقومون بالتعمق فى معالجة مسألة خَلْق القرآن[1].

ويتضح مما سبق أن اهتمامًا قويًا بمسائل العقيدة الدينية كان يحظى بالرعاية ((مِنْ قِبل الخلفاء)) وإنه لمن الأمور المعهودة أنْ تُنَاقَش المسائل الدينية (فى أمر الدين والمذاهب) حتى أثناء فترة تناول الخمر[2]. بل إن أكثر الخلفاء العباسيين تحررًا، ومنهم المأمون مثلاً - كانوا يظهرون نزعتهم التحررية هذه عن طريق تشجيعه للمناظرات الدينية والمذهبية. ويقال إن المأمون نفسه قد كتب بعض الأبحاث الدينية[3]. وقد انتشرت هذه التعاليم التحررية فى ظاهرها، "والتى كان الاتجاه الفكرى الجيد المتحمس" fanatical good sense (وهى عبارة لكارل هاس Karl Hase)[4] والمنبثق من حاشية الخليفة، يرغب فى توطيد دعائمها، ((نقول انتشرت هذه التعاليم)) بواسطة الحمية الدينية، ولم يكن ذلك باسم الحرية الفكرية، ولكن انطلاقًا من الاعتقاد بأن هذه التعاليم تنسجم مع العقيدة الدينية الصحيحة[5]. وبنفس الطريقة، أعلن زملاؤهم من المُحَطمين للتماثيل الدينية فى بيزنطة الحرب على عبادة التماثيل/أو الأيقونات، ولم يكن ذلك راجعًا فى الغالب الأعم إلى بواعث الإدراك السليم/أو الفطرة السوية، ولكنه كان باسم العقيدة الدينية الصحيحة. وربما كان قضاةُ التحقيق مع أصحاب النزعة التحررية أكثر إرعابًا من إخوانهم المتمسكين بحرفية "النصُوص"؛ إذ إن من المؤكد أن نزعتهم التعصبية ((تجاه التحرريين)) كانت مليئة بالبغضاء تجاههم أكثر مما كان عليه الحال عند ضحاياهم مِن المسجونين والمعذَّبين.

وكان الملك الأموى متعلمًا تعليمًا دنيويًا ((أى: غير دينى)). وقد كان بعض هؤلاء الملوك يُعتبرون، من وجهة النظر الإسلامية، فى وضع يجعلهم غير مناسبين على الإطلاق لإمامة المصلين، ويجعل شهادتهم لا يُعتدُّ بها وفقًا لأحكام الشريعة الإسلامية[6]. ولابد أن هذا الجو كان جوًّا شاذًّا حيث نشأ فيه "الخليفة" الوليد

(١) فى السيوطى، "كتاب" تاريخ الخلفاء، ص١٤٢، ٣.
(٢) Agh، ٦، ص١١٩
(٣) الفهرست، ص١١٦.
(٤) Handbuck.
(٥) راجع ZDMG، ٦١، ص٦٨، أسفل الصفحة..
(٦) Fragm.hist arab. ص١٣١، ٥، من أسفل الصفحة.

الثانى، وهو الذى قام، بعد انتقال النبى بمائة سنة وعشر، بالرد على تهديدات القرآن ضد الخصوم الألداء[1].(سورة رقم ١٤، آية٨، وآية٩) بأن جَعَل القرآن هدفًا لسهامه، حيث يقول:

إنك تطلق تهديداتك على الخصوم الألداء، حسنًا إذًا، فأنا نفسى خَصْمٌ ألَدُّ

وحينما تمثُل أمام الله فى يوم النشور فقل له:

يا إلهى، إن الوليد قد مزقنى[2].

لقد كانت الوثنية العربية "الجاهلية" لا تزال تعيش فى قلوبهم. ((أما)) الملوك العباسيون فقد كان للعنصر الدينى دور كبير فى تعليمهم، فقد أُلزِمَ المأمون بالإصغاء إلى دروس ((حرفيًّا: محاضرات)) يلقيها الفقهاء والمحدثون[3]، وهذا يفسر اهتمامه المتواصل بالمسائل الدقيقة فى عقيدة المعتزلة. وحينما سمع هارون الرشيد عن العمل الكبير ((أى الكتاب الهام)) الذى وضعه محمد بن الحسن الشيبانى عن قوانين الحرب فى الشريعة الإسلامية، أرسل أُمراءَهُ ومعهم معلموهم ليستمعوا إلى الدروس ((أو المحاضرات)) التى يلقيها هذا المؤلف عن المضامين "العلمية" فى هذا الكتاب[4]. وكان اهتمام ((الخلفاء)) العباسيين بالدراسات الدينية يتزايد بنفس المقدار الذى كان نفوذهم السياسى يُسْتَلَبُ منهم على أيدى حكام الولايات ومغتصبى العروش[5]. وكلما قل اتصافهم بصفة الملوك الحقيقيين كلما زاد تحولهم إلى أئمة. وكلما قل نصيبهم فى نفاذ الكلمة فى الشئون الدنيوية كلما زاد اتخاذهم للألقاب الدينية الضخمة وزاد منحهم للألقاب الطنانة لأتباعهم وأشياعهم[6].

---

(١) يبدو أن الصالحين كانوا يطبقون هذه العبارة المستمدة من القرآن عليه، انظر المسعودى، ٥، ص٣٦٠، حتى النهاية، كما كانوا يطبقونها على يزيد الأول؛ أبو حنيفة الدينورى، ص٢٧٩، ١١، وعلى معاوية الأول، انظر المسعودى، ٥، ص٩٩، ٤، وعلى الحجاج، المرجع نفسه، ص٣٣٧، حتى النهاية.

(٢) المسعودى، ٦، ص١٠ لطبعة جابريلى Gabrieli، فى RSO، ١٩٣٤، ص٤١، رقم ٢٧) وثمة حقائق مثيرة للاهتمام عن الحرية فى المسائل الدينية عند هؤلاء الحكام الأمويين فى Agh، ٦، ص١٤١، Fragm, hist, arab.

(٣) اليعقوبى، ٢، ص ٥٠١، ٣؛ وراجع Frogm.hist. arab، ص٣٢١، ١١.

(٤) السرخسى، فى مقدمة لكتابه (شرح كتاب السير الكبير)، الورقة٥، وجه الورقة، [١، ص٤].

(٥) يعبر أحد المؤرخين عن هذا الوضع العام "قائلا": كان الخليفة محكومًا عليه، ابن خلكان، طبع وستنفيلد Wustenfeld، ص٣٤، ٢.

(٦) ابن خلدون، المقدمة، صفحة ١٩٠ وما بعدها، ZDMG، ٢٨، ص٣٠٦، كريمر Kremer Geschichte der herrschenden Ideen [des Islams: Der Gottesbegririff, die prophetie, und Statsidee، ليبزج، ١١٨٦٨]، ص٤١٧ (وانظر كذلك البيرونى، الآثار الباقية، ص١٣٢ وما بعدها، اقتبسها آ. ميز A. Mez، Die Renaissance des Islams، ص١٣٢].

وكانت هذه الألقاب تُمنح بموجب مرسوم "ملكي"[(١)]، وكانت نفس هذه الطريقة تتبع في إضافة لقب شَرَفي جديد إلى الألقاب الموجودة[(٢)].

لماذا أرى بني العباس قد اخترعوا كثرةً كاثرة من الكُنَى
والألقاب الشرفية..
إن الدراهم التي في يد خليفتنا قليلة العدد
لذلك فهو يُهدي الألقاب للناس[(٣)].

بهذا التعبير سَخِر الشاعر أبو بكر الخوارزمي[(٤)] في القرن الرابع الهجري من عادة هؤلاء الخلفاء. فهذا الشاهد "الشعري" يبين لنا أنه في الوقت الذي كان الخلفاء مضطرين إلى التخلي عن سلطاتهم الدنيوية/أي السياسية لصالح أتباعهم من أصْحاب الإقطاعيات، تجاسر الشعراء على السخرية حتى من العرش. فقد وصف "الشاعر" أبو يعلى الهبارية (توفي سنة ٥٠٤ للهجرة)[(٥)]. وهو من كان يُكْنَى بالعباس، وصف الخليفة في صورة ساخرة بأنه المقتدي المسكين، المحروم من الذكاء، والإدراك، والإحساس[(٦)].

وقد ذكر مؤرخو الأدب عن شاعر بغدادي من القرن الخامس الهجري، وهو هبة الله بن فضل بن القطان (توفي عام ٤٩٨ للهجرة)، أنه لم يفلتْ من سُخريته أحد (لا الخليفة ولا غيره)[(٧)].

ومن بين الإمارات الدالة على تعزيز المكانة الدينية العالية للخلفاء العباسيين، "نجد أن" أكثرها صراحة ووضوحًا أن "لقب خليفة الله" أي "من يمثل الله" (والذي استعمل من قبل ذلك أيضًا)[(٨)] وغيره من الألقاب المميزة المرادفة "له في المعنى"

---

(١) راجع درنبورج، Ousamam ibn Mounkidh un Syrien، إلى آخره، ١، ص١٥، ملحوظة رقم ٢.

(٢) البيان المغرب، ١، ص٢٨٣. وقد حدث بعد ذلك أن الابن كان يرث لقب أبيه بعد وفاة الأب، كما هو ملحوظ في "كتاب" ابن أبي أصيبعة، ٢، ص٢٦، ٩. (مصر القرن الرابع الهجري).

(٣) القسم الأول، ص٢٤٢.

(٤) يتيمة الدهر، ٤، ص١٤٥، مالي رأيتُ بني العباس قد فتحوا من الكنى ومن الألقاب أبوابا
قلّ الدراهم في كفي خليفتنا هذا فأنفق في الأقوام ألقابا.

(٥) راجع أعماله الشعرية في درنبورج Escur, Dernbourg، ١، ص ٣١٨، رقم ٤٧٤ (الصادح والباغم)، وانظر GAL، ١، ص٢٩٣، S، ١، ص٤٤٧.

(٦) Recueil Seldj، طبعة هوتسما، ٢، ص٦٥.

(٧) الكتبي، فوات الوفيات، ٢، ص٣١٤، ٢٥.

(٨) في ألف ليلة وليلة، ٨٩٤، طبعة بولاق سنة ١٢٧٩ للهجرة، ٤، ص١٩٨، السطر الخامس من أسفل، فقد قيل إن مريم الزنارية خاطبت الخليفة هارون بقولها: "خليفة اللهِ في أرضيهِ"، ولا حاجة لنا إلى

أصبح استعمالا يشيع بدرجة أكبر فأكبر بمرور الزمن، بل أصبح شائعًا حتى على مستوى العامة. وعندما كان الأمويون يستعملون هذا اللقب الطنان[1]، فإنهم لم يقصدوا منه إلا الاستفادة بالسلطة المطلقة للحاكم. "أما" في عهد العباسيين[2]، فقد كان هذا اللقب مُترعًا بالمضمون الديني المتوافق مع رؤيتهم الشاملة/أو نظرتهم العامة لطبيعة وواجبات الخليفة[3]. فقد كان الخلفاء العباسيون يعتبرون أنفسهم نُوابًا/أو ممثلين لحكم اللهِ على الأرض[4]، بل كانوا يرون أنفسهُم "ظل اللهِ على الأرض". وكان على الحاكم أن يُجسد القوة التي عَلّمَ الناس بمقتضاها أن " السلطان ظل اللهِ في الأرض يأوي إليهِ كل ملْهوفٍ" بما يعني: أن الحاكم هو ظل الله على الأرض، وأن جميع مَنْ يصابون ببلاء أو عناء يجدون عنده مَلاذهم[5]. وإن المعنى الذي كانت هذه الجملة المعَزْوة للنبي تقضي به فيما يتصل بنظام السلطة الدنيوية ((التي يأوي إليها كل ملهوف)) أصبح الأمر الذي حرص العباسيون على نسبته إلى أنفسهم[6]. وعندما حل القرن

---

البحث عن معنى المديح في هذا القول (ZDMG، ٣٤، ص٦١٣).

(١) إن الخطاب الذي يوجهه مسكين الدارمي إلى الأمويين المجتمعين حول معاوية الأول لهو خطاب نمطي "أي معهود ومعروف"، "بني خُلفاء الله" .Agh، ١٨، ص٧١، حتى النهاية. وكما جاء في الطبري، ٢، ص٧٨، ١٠، خاطب الشاعر حارثة ابن بدر معاوية الأول بهذا اللقب، وراجع المسعودي، ٥، صفحات ١٠٥، ١، ١٥٢، ٧، ٣٣٠، ٦ (عبد الملك)؛ وفي أغنية لحداة الإبل يوصف عبد الملك بأنه خليفة الله، Agh، ٢٥، ص٦، ١٢.

(٢) ٣Agh.، ص٩٥، ٥، ٩ص٤٤، ٤: ١١ص١٢٨، ٥؛ الماوردي، طبعة إنجر Enger، ص٢٢: "إمام المسلمين وخليفة رب العالمين"؛ "كتاب" العقد، ٣، ص٣٠، ٣ من أسفل، وراجع نفس المصدر ص ٣٢، ١٤.. الطبري٣، ص٢١٧٧، ٩: أن (الخليفة) المعتضد أصدر مرسومًا بتسمية العباسيين "خلفاء الله وأئمة الهُدَى".

(٣) لم يحدث إلا مؤخرًا أنْ ظهر اعتراض علماء الدين على إطلاق هذا اللقب في مناقشة دينية بحتة. (فالإمام) النووي، والذي يخصص فقرة من (منثوراته)، الورقة ٣٢، وجه الورقة، لهذه المسألة، يجد أنه لا يجوز استعمال هذا اللقب؛ وأن آدم وداود، وهما مَنْ يوصفان بهذا في القرآن، هما وحدهما اللذان لهما الحق في ذلك. وكذلك يناقش ابن خلدون هذه القضية الخلافية في شرح/ أو تفسير لنظريته في الخلافة، المقدمة، ص١٥٩، حتى الآخر.

(٤) الطبراني، ٣، ص٤٢٦، ١٦: يقول المنصور عن نفسه: إنما أنا سلطانُ اللهِ في الأرض.

(٥) عند الشيباني، كتاب السير، ورقة ٨، ظهر الورقة (١، ص١٥) = WJL، ص٥٠، رقم٢٤، "توجد هذه الجملة، وتبعًا لما جاء في "كتاب" أنسابُ الأشراف، ص٣٣، أعلى الصفحة، وإن الخليفة الأموي عبد الملك كان ينتفع بهذا القول، ولكن قد يفترض أن أحد الآراء المتأخرة قد نسب في هذا الكتاب إلى فترة زمنية مبكرة (راجع جولد تسيهر في كتابه Du Sens proper des expressions Ombre de Dieu, إلى آخره، RHR، ٣٥ (١٨٣٧).

(٦) المسعودي، ٧، ص٢٧٨، (ظل الله الممدود بينه وبين خلقه، وراجع نفس المصدر، ٨، ص١٣٥: "الظل الإمامي"، .Rocueil seldj، ٢، ص٢٤٢؛ وراجع الثعالبي، ZDMG، ٥، ص١٨٠، رقم ١٢، وهكذا، يسمى الشيعة "حاكمهم" صاحب الزمان، الكشكول، ص٨٨، ١٠).

الثامن الهجرى كان الخليفة الدمية فى مصر وهو محوط بحراسة من الأمراء المماليك ((حرفيًّا: من السلاطين المماليك)) يخاطب فى وثيقةٍ مبايعة، ساخرة الأسلوب، بأنه "نائب الله فى الأرض"[1]. وقد انتقلت هذه الألقاب الدينية الطنانة التى كانت تطلق على الخلفاء العباسيين، والتى من المؤكد أنها كانت تبدو للمعاصرين لها أكثر خواءً كلما قَلَّ مقدار السلطة الحقيقية التى تتناسب مع مكانتهم، ((نقول: انتقلتْ هذه الألقاب)) فى كل الأوقات وفى كل الأقطار، إلى الحكام الدنيويين الحقيقيين[2]. بل وصل بها الحال إلى أنها كانت تطلق على صغار الأمراء يخاطبهم بها رجال الحاشية المتملقون[3]. وكان السلاطين العثمانيون، باعتبارهم أنصار الإسلام، يَرَوْن أن لهم حقًا خاصًا فى اتخاذ هذه الألقاب التى كان الخلفاء القدامى[4] يُسَمَّوْن بها، كما أن لقب "خليفة الله قد

---

(١) السيوطى، "كتاب" التاريخ، ص١٩٨، حتى النهاية (يسمى فخر الدين الرازى ((الخليفة)) محمد، ضمن فقرة وردت فى وصيته المذكورة فى "كتاب" ابن أبى أصيبعة، ٢، ص٢٨، ٢٩، بأنه نائب الله). وقد أطلق هذا اللقب بنفس السهولة التى أطلق بها لقب ظل الله. ولم يقتصر الأمر على سلاطين المغرب بل وصل إلى أن صغار الأمراء الهنود كانو يسمون أنفسهم "نواب الله" Verspreide ] Geschriften, ، ص٢ من المقدمة، ص٢٠٨]. سنوك هورجرونجى Snoucck Hurgrongi, Kritik der Beginselen ، راجع V.d.B ، القسم الثانى، ص٦٨.

(٢) يمنح الشاعر الفارسى سعدى "الشيرازى" هذا اللقب للخان I-khuda), "saya- و ZDMG ٩ و ص١٣٥، بيت شعر رقم ٨٠ (كتاب) "الكليات، طبعة فروجى Furughi، - قسم gasaid، ص٤١، حتى الآخر)، كما منح هذا اللقب للأتابك مُظفر الدين بن سعد بن زنجى ("كتاب" كلستان"، الديباجة، طبعة جلادوين Gladwin، ص٧، ١٠). ويسمّى الأمير التترى أولجايتو Oljaytu (وفى "كتاب" فليشر Fleisher، leip انظر القائمة فى ص٣٥٢، بنفس الطريقة التى سُمى بها آخر الملوك الفاتحين من التتار محمد الشيبانى على ألسنة الشعراء الذين يمدحونه، بأنه Tangri sayasi وأنه خليفة الرحمن، Die Schejbaniade, ، طبعة فامرى Vambery ، ص٢٢، بيت شعر٢٧، وراجع التعبير: Zill-I-Kuhda، المصدر نفسه، ص٢٦٦، بيت شعر ١٠٣، كما أن نفس اللقب سُمى به السلطان المملوكى فى مصر، الحسن العباسى، آثار الأول فى ترتيب الدول، ص٦٩.

(٣) كان الأمير من بنى نصر فى الأندلس يوصف بهذا اللقب، إم. جيه. موللر M.J. Muller Geschichte der westlichen Araber ، و ص١٥، ٨٠ويخاطب الفيلوجى "أى العالم بفقه اللغة" باى تونس "احاكمها" بقوله: ظل الإله، ZDMG، ٥ ص ٢٥٢، بيت شعر٥٢.

(٤) ويطلق على فاتح القسطنطينية، السلطان محمد الثانى، لقب ظل الله على العالمين، وذلك فى مقدمة الكتاب (طبعة القاهرة) ص٣، ١٨) الذى وضعه ملاً خوجازادة (والد طاشكوبرو الشهير)، والذى كتب، بتكليف من السلطان، كتابًا ذا طابع مديحى -دينى، بعنوان تهافت الفلاسفة، اقتداءً بكتاب الغزالى الذى يحمل نفس العنوان. راجع كذلك قطب الدين، فى Chron.d.st Mekka، ص٤، سطر٣ من أسفل، ٦، ٩، ١٧؛ ٣٣٠، ١٢، ZDMG، ١٣، ص١٧٩، ٢١؛ ١٥، ص٣١٩، ٣، من أسفل؛ ٦٢، ص٥٧٧، بيت شعر ٢٤؛ .Melange orient، (باريس ١٨٨٣)، ص٨٣، حتى النهاية، ٢ (١٨٨٦) ص٧٥.

انتقل إليهم كذلك[1].

وخارج نطاق السلطان السياسى الممتد "للخليفة العباسى" كان هذا الحاكم مضطرًّا إلى أن يَرْضى بهذه الميزة، التى تتقلص بصورة محزنة، والتى بمقتضاها يرى اسمه على النقود المعدنية ويسمعه وهو يُدوِّى على المنابر (السكة والخطبة). ويَجد "الخليفة" المطيع (حكم ما بين سنة ٣٣٤ -٣٦٣ للهجرة) نفسه فى موقفٍ يعجز فيه عن الرد على بختيار عندما جاء يسأل الخليفة أموالاً لمقاومة الاضطرابات الناشئة فى العاصمة "فيقول له": (فى هذه الظروف التى أعيش فيها، وحين لا يكون لى حق ولا قول نافذ فى أموال الدولة، فلستُ ملزمًا بتوفير الوسائل اللازمة لرخاء المسلمين؛ فهذا الواجب يقع على عاتق مَنْ بيدهم السلطة، ولا أملك شيْئًا خلاف الخطبة)[2]. ولكن حتى هذه البقية من المظهر الخارجى للحكم قد توقف فى ذلك الوقت عن الدلالة على قوة الحاكم، وذلك كما حَدَثَ أثناء حكم الأمويين. وكان الخليفة الخاضع عاجزًا عن أن يظهر بشخصهِ فى مكان الاجتماع على رأس شعبه لكى يؤدى الشعائر الدينية المقدسة، وكان "الخليفة" الراضى (حكم ما بين سنة ٣٢٢ إلى ٣٢٩ للهجرة) آخر خليفة يَعْتلِى المنبر[3]. وهكذا، سرعان ما تحولت "العملة" و "الخطبة" "على ألْسُنِ الناس" إلى مرادفات للجراءة الساخرة "حرفيًا: قلة اللياقة والاحتشام" والادعاء الفارغ[4]، كما حدث فى نفس الوقت أن أسماء الحكام الحقيقيين "أى: الولاة" (ومن هذه الأسماء اسم امرأة استطاعت أن تسمى نفسها "ملكة المسلمين")[5]، ظهرت بعد أسماء هؤلاء الخلفاء على العملات المعدنية، ولهذا فقد ذُكِرت كذلك على المنابر[6]. ويُعوض الإمام "أى الخليفة" هذا الاضمحلال التدريجى لسلطاته الدنيوية

---

(١) فليشر Fleischer، Kleinere Schriften، ٣، ص ١١٢.

(٢) ابن الأثير، ٨، ص٢٢٢، تاريخ أحداث سنة ٣٦١ للهجرة.

(٣) أبو المحاسن، ١٢، ص٢٩٤، ٤التنوخى، "كتاب" "نشوار المحاضرة"، ٢، ص١٩٦؛ ابن الأثير، ص٣١٩].

(٤) فى أواخر عهد الحكم فى بغداد ((أى: فى أواخر العصر العباسى)) ظهر فى هذه المدينة مثل يقول: "قنع فلان بالسكة والخطبة"، بمعنى أن له سيادة اسميه على شىء ما، ولكن ليس له -فى الواقع - كلمة نافذة فيه، الفخرى، ص٣٨.

(٥) فى القرن الهجرى السابع، الأميرة المصرية شجرة الدر؛ وبالنسبة لمثل هذا الدينار (والموجود فى المتحف البريطانى) انظر Bulletin de l'institut egyptien، سلسلة٢، رقم٩ (١٨٨٨) صفحات ١١٤ وما يليها.

(٦) يمكن الحصول على نماذج من هذه السكة بملاحظة القطع المعدنية من النقود التى كان يسُكُّها هؤلاء الحكام الملحبون، واذكر على سبيل المثال JRAS، ١٨٨٦، ص٥١٥، وكان أول من ذكر اسمه مع اسم الخليفة فى بغداد فى الخطبة "الأمير" البويهى عضد الدولة، ابن الأثير، ٨، ص٢٢٩.

"أى: السياسية" جميعًا عن طريق إسداء النصائح الزائفة[1] لأتباعه الذين هم أقوى منه بدرجةٍ لا مثيل لها، وذلك بوصفه الزعيم الدينى لهم؛ وهو يفعل ذلك أثناء تكليفه لتابعه بتولى هذا المنصب. الذى يُقدِّرُه الأخير[2]، وذلك بسبب أن هذا القرار/ أو المرسوم الذى يُصدره الإمام يُضفى عليه ((أى على التابع)) مزيدًا من علو المكانة أمام الناس. وقد كان الاعتراف بسلطة التابع أمرًا متفقًا عليه بوصفه حقيقة لا خلاف عليها حتى من قِبَل الخلفاء، والذين كانوا على أقصى تقدير، لا يزالون يحتفظون بدور المحكَّم عندما تنشب بعض الخلافات بين الحكام المحليين المتعددين[3]. وكان الخليفة يقوم بهذا الدور بوصفه الزعيم الروحى للمسلمين. وبالتدريج أخذ الحاكم المحلى ((حرفيًّا: أخذ الحبْر: Pantifer وهو عضو مجلس الكهنة الأعلى فى روما القديمة)) يحل محل الحاكم ((أى الخليفة))، كما أن ممثلى هذا المنصب الرفيع أخذوا يضفون المزيد من التأكيد على الصفة الروحية لوظيفتهم، وهو الأمر الذى أثَّر على الناس الذين كانوا يُبدون على الدوام ميلاً لاعتبار شخص الخليفة يحظى ببركةٍ خاصة آثَرهُ الله بها[4].

وكان الاعتقاد بأن شخص الخليفة يُعَدُّ ركيزة لنظام الكون أمرًا يحْظَى بالرعاية والتأييد ((مِنْ قِبلَ رجال الدولة)). فقد كان الناس يعتقدون، رغم ما عرفوه

---

أحداث سنة ٣٦٧ للهجرة لطبعة ثورن Thorb، ٨، ص٢٢٩] ويفتخر أحد البويهيين قائلاً: أسماؤنا فى وَجْهِ كل دِرْهم .·. وفوق كل منبر لخُطبَةٍ (يتيمة الدهر، ٢، ص٦). وكان اسم الحاكم فى الولايات/ أو الأقاليم يذكر كذلك فى الخطبة قبل هذا التاريخ المذكور هنا أما قول المتنبى عن سيف الدولة أن اسمه يتردد صداه من كل المنابر فقد خلا من ذكر أى دينار أو درهم "روزن – جرجاسى Rosen-Girgas , Arab. Ghrestem. ص٥٤٤، البيت رقم ٢٩. وفى عاصمة الدولة، يبدو أن الامتيازات التى يتمتع بها الخلفاء ظلت محل احترام لمدة زمنية أطول. وثمة تفاصيل مثيرة للاهتمام عن الأحوال فى مصر، توجد فى السيوطى، "كتاب" التاريخ، ص ٢٠٠، ١٤؛ آثار الأول، ص١١٩ –١٢٠.

(١) مثال ذلك .Recueil Seldj ٢، ص١٧٤، أسفل الصفحة.

(٢) انظر القصة فى كتاب كريمر Kremer بعنوان Herrschenden Ideen صفحات ٤١٧ وما بعدها وكان الأمراء الذين يحكمون بلادًا بعيدة يطلبون المناصب حتى من (الخلفاء) العباسيين المصريين ((أى: الخلفاء العباسيين الذين تم تنصيبهم فى مصر بعد سقوط بغداد على أيدى المغول، وكان هؤلاء الخلفاء بمثابة رموز سياسية فقط، ولم يكن لهم أى كلمة فى الحكم – المترجم))؛ وتوجد قصة مثيرة (عن هذا) فى ابن بطوطة، ١، صفحات ٣٦٤، وما يليها.

(٣) مثال ذلك فى "كتاب" فريتاج Freytag، بعنوان .Chrestom. Arab، ص١١٣، ١١؛ ZDMG، ٨، ص٨١٩.

(٤) تبعًا لـ Fragm. Hist. arab، ص ١٠١، ٢، وصل المدى بالناس إلى أنهم كانوا يعتقدون منذ زمن بعيد بخرافة مؤداها أن الخليفة مُحَصَّن من أن يقع به بلاء.

من تكرر تَعرُّض الخلفاء للقتل، أن لو قتل الخليفة فسيضطرب نظام الطبيعة، وستظلم الشمس، وسيسقط المطر وتذوى النباتات[1]. بل يبدو أن الحال وصل بهؤلاء الأتباع الأقوياء الذين كان الخليفة - فى واقع الأمر - سجينًا لديهم، يبدو أنهم ألحقوا بشخصه نوعًا من الوقار والجلال، وكما يقول ابن خلدون ((عنهم)): يَدينون بطاعة الخليفةِ تبركًا، بمعنى أنهم يؤدون الطاعة للخليفة رَجَاءَ أن تنزل عليهم البركة الإلهية[2]. لذلك كانوا يترددون فى مهاجمة ذلك السجين العاجز المقيم فى قصر الخلافة فى بغداد، كما كانوا يعتبرون معارضتَه شؤمًا[3]. وكان الناس يعتقدون أن محاربة الخليفة تعادل محاربة الله تعالى[4]. وبفضل هذا الخوف الوهمى فقط استطاعت البقايا الضئيلة من سلطة الخليفة أن تظل على قيد الحياة إلى أن قام هولاكو بقتل آخر حاكم عربى فى بغداد. لذلك بدا هذا الوضع فى الصورة التى كتبها عنه الشاعر الفارسى سعدى "الشيرازى" حيث قال: "استمر نهر دجلة يتدفق فى مجراه العادى ببغداد حتى بدون وجود الخلفاء"[5].

وتبدأ هذه الظروف فى الانتشار أثناء القرن الثالث الهجرى، ثم تصبح أكثر رسوخًا واستحكامًا فيما يتصل بتطور الشئون السياسية. ويتكافأ تناقص قوة "الخليفة" مع تزايد نفوذ كبار علماء الدين. ففى بلاط الخليفة المهتدى (٢٥٥ للهجرة).كان كبار علماء الدين - والذين كان يطلق عليهم "أهل العلم" - أكثر الشخصيات احترامًا[6]. ويوازن "الخليفة" المستظهر (حكم ما بين سنة ٤٨٧ وسنة ٥١٢ للهجرة) بين النفوذ الهائل الذى يتمتع بهِ أتباعه السلاجقة بأن يجعل عالم الدين الكبير أبو بكر الشاشى القفال يكتب كتابًا عن قضايا الخلاف بين مذاهب الفقه، وهو الكتاب الذى كان يحمل اسم الخليفة (وهو كتاب "المستظهرى")[7]؛ كما كلف "الإمام" الغزالى بإعداد شرح للتوجيهات الواردة فى "الرسالة" التعليمية[8].وفى سنة ١٦ للهجرة يحضر خليفة هذا الملك ((أى الخليفة

---

(١) الفخرى، ص١٦٦.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ص١٧٤، ٩.

(٣) .Recueil seldj، ٢، ص١٥٢، ٢١؛ ٢٣٦، ٩.

(٤) نفس المرجع، ص٢٤٧، حتى النهاية.

(٥) Gulistan"كلستان"، ٨، رقم ١٠٥، طبعة جلادوين Gladwin، ص٢٤٩.

(٦) اليعقوبى٢، ص٦١٧، ٩.

(٧) قائمة القاهرة، ٣، ص٢٢٤؛ حلية العلماء فى مذاهب الفقهاء (١GAL، ص٤٨٩، S، ١ ص٦٧٩).

(٨).JA، ١٨٧٧، ص٤٢(طبعة جولد تسيهر، Straitschrift mmsekte (ليدن، ٩١٦).

الذى حكم بعد وفاة المستظهر)) الدروس الدينية التى كان يقدمها أبو الفتوح الاسفرايينى[١]. ومِنْ أجل الحصول على فكرة عن ((مدى)) تدخُّل الخليفة فى الأمور العامة فى نهاية القرن الرابع وبداية القرن الخامس الهجرى، يكفى النظر فى الأنشطة الحكومية التى كان يمارسها الخليفة القادر بالله (حكم ما بين سنة ٣٨١ وسنة ٤٢٢). وقد اخترنا هذا الحاكم لأنه يقال عنه إنه عَزَّز قوة الحكومة المركزية؛ ويقال عنه إنه حَدَّ من نفوذ الأتراك والديْلم، وأحيا سلطة الخليفة وأنه كان يعرف كيف يفرض الطاعة والاحترام[٢]. إلا أن نفوذه المؤثر على مصائر البلاد المختلفة فى إمبراطوريته لم يكُنْ له وجود. ولا يستطيع المؤرخ الذى اقتُبست كلماتُهُ حالاً أن يقدم أمثلة أخرى عن الإجراءات الحكومية لهذا الخليفة، والذى كان يمتدح لكونِهِ خليفةً فعالاً، أكثر من الخليفة التالى له. فقد قمع المعتزلة والشيعة وغيرهم من المنشقين فى العقيدة ((أرباب المقالات))[٣]؛ وأصدر أمرًا رسميًّا يَحْظر فيه على "الوزير" البويهى جلال الدولة السماح بقرع الطبول أثناء أداء الصلوات المشروعة، وذلك بالرغم من أن هذا الأمر الرسمى أُلْغِى اضطرارًا[٤]، وأُجبِرَ خليفته ((أى: الذى تولى الحكم بَعْدَه)) على أن يمنح لقب "ملك الملوك"، لهذا الوزير البويهى (وحتى علماء الدين لم يُسمَحْ لهم بالاعتراض)[٥]؛ وكان الواعظ الذى يُلقِى الخطبة فى أسلوب غير فصيح عُرضة للتحقيق الذى يأخذ صفة التأديب[٦]. وقد كتب هذا الخليفة نفسه كتابًا عن عقائد أهل السنة[٧].

---

(١) ZDMG، ٦١، س٦٤، ملحوظة ٣. ويذهب "الخليفة" المقتدى إلى أبعد من ذلك ,.Recueil Seldj، ٢، ص٢١٦) حيث يتتلمذ على يد أحد الفصحاء من علماء الدين.

(٢) ابن الأثير، ٩، ص١٥٥.

(٣) ,٤٠٨A.H، نفس المرجع، ص١١٤.

(٤) .٤١٨ A.H، نفس المرجع، ص١٣٥.

(٥) .٤٢٩ A.H، نفس المرجع ص١٧١؛ راجع إنجر Enger. De vita et scriptis Maverdii commentatio (Bonn, I85I)(بونو ١٨٥١) صفحة ٢، وما بعدها.

(٦) ابن الأثير، ٩، ص١٤٨.

(٧) نفس المرجع، ص١٥٥ "صنف كتابًا على مذاهب السنة". وقد قام ابن الصلاح، كما جاء فى كتاب تاريخ الخلفاء للسيوطى، قام بتحديد محتويات هذا الكتاب بصورة أكثر دقة، ص١٦٥: حيث ناقش فيها فضائل الصحابة، وشكوك المعتزلة، وشكوك هؤلاء الذين قالوا بخلق القرآن، وكان هذا الكتاب يُقرأ كل يوم جمعة عند اجتماع أصحاب الحديث فى جامع المهدى وبحضور عدد كبير من المستمعين.

وكلما قلت السلطة الحقيقية للقصر الملكى فى بغداد، كلما زاد تفكر علماء الدين فى القانون الشرعى للدولة، والذى قدم صورة فى غاية الجمال لسلطات الخليفة وبأسلوب دقيق من الناحية النظرية، وذلك فى الوقت الذى لم يكن للخليفة إلا صفته المثالية كإمام. وفى ذلك الوقت جمع الماوردي كتابه الممتاز عن القانون العام[1] "أى: كيف تدار الدولة". والحق أنه كان مُلْزَمًا بأن يُدخِلَ الظروف القائمة فى ذلك الوقت فى حسبانه، وأن يخصص فقرة لمسألة حالة الخلافة التى يكون فيها الحاكم ((أى الخليفة)) "ممنوعًا من ممارسة حقوقه، ويستولى مساعدوه على السلطة لكى يديروا أمور الدولة بصورة مستقلة، وبدون القيام بتمرد صريح عليه فى نفس الوقت"[2].

## (٧)

يتضح من العرض السابق أن نظام الحكم الذى مارسته الأسرة الملكية العباسية كان يُؤثِرُ القيام بمهمة تعزيز الشريعة والعناية بالقانون العام المشرب بالروح الدينية، وذلك أثناء فترة ازدهار هذا الحكم، وكذلك أثناء فترة انحداره وضعفه عندما أتاحت الظروف المضطربة فى هذا الوقت المزيد والمزيد من اتساع المجال لنفوذ العناصر الشديدة التمسك بالدين. وفى ذروة ((سلطان)) هذه الأسرة الحاكمة، وعندما كان ممثلوها ((أى الخلفاء)) يمارسون سلطة الحكم بصورة كاملة[3]، كانت هذه المهمة ((أى: مهمة تعزيز الشريعة)) بهذا المعنى يتم

---

(١) إن الآراء المتصلة بمنظومة القانون العام هذه، معروضة بشكل منظم فى كتاب كريمر Kremer بعنوان Herrschenden Ideen، صفحات ٤٢٠، وما يليها لراجع جب H.A.R. GIBB، "نظرية الماوردى فى الخلافة، "ضمن" دراسات فى حضارة الإسلام، Studies in the Civilization Islam صفحات ١٥١ وما بعدها].

(٢) Constitutiones politicae، طبعة إنجر Enger، ص٣٠، أسفل الصفحة.

(٣) رُوى عن الكاتب المعاصر للخليفة المنصور، محمد بن سلام، أنه قال: سُئل الخليفة عما إذا كان بَقيتْ له رغبة فى أى شىء بعدما أوتى من طيبات الحياة الدنيا التى لا تكاد تعد. وقد قيل إنه أجاب على هذا السؤال بقوله: لا تزال عندى رغبة لم أحققها: وهى أن أجلس على مصطبة محوطًا بطلبة العلم الذين يدرسون الحديث النبوى، بينما يَسْألنى المستملى (المستملى، راجع كريمر Kremer فى كتابه بعنوان Gedichte des Labyd، ص٢٨؛ وابن بشكوال، ص٢٠١، أعلى الصفحة؛ والطوسى فى "كتب الشيعة"، ص٢١، ١١) [السمعانى، "فى كتاب" أدب الإملاء والاستملاء طبعة ويزويلر

تشـجيعها عـن طريـق التأكيـد علـى الطـابع الـدينى الـذى يمثلـه الخلفـاء ((العباسيون)) على عكس سابقيهم ((من الخلفاء الأمويين)). وكـان ممـا يتوافق مع هذه الروح أن يتخذ علماء الدين فى هـذا العصر موقفًا تعليميًّا تجاه البلاط الملكى، وفـى مقابل ذلك كـان الحكـام يُضفون نوعًا من النزعة الدينية على إدارة القانون ونظام الحكم، وذلك بالتوافق مع هـذا الموقف التعليمى. ((شـاهد ذلك)) أن مالك بن أنس وَجَّهَ خطابًا إلى هـارون الرشيد[1] يحتوى على مواعظ ونصـائح (ويبـدو أن هـذا الخطـاب محفـوظٌ فـى نسـخة بخـط اليـد فـى مكتبـة الإسكوريال Escurial)[2]. وقد سأل نفس هـذا الخليفة عـالمَ الـدين أبا يوسـف، وهو أعلى تلامذة الإمام أبى حنيفة مكانةً، أن يزوده بمذكرة ((أى: بخلاصةٍ وافية)) لتنظيم الضرائب وإدارة شئون الدولة، وذلك من أجل الحد من التقدير التحكمى ((للضرائب)) الذى كان شائعًا فى عهد الحكـام الأمويين، ولم تَعُدْ بهذه الدعوة التى وجهها الخليفة وجود، ولكن عندما تتم دراسة هـذا الكتاب الذى حاول فيه أبو يوسف أن يقوم لهذه المهمة، تصبح وجهات النظر التى تشيع فى الحياة العامة فى ذلك العصر واضحة جلية. وهو يعظ أمير المؤمنين[3] بهذا الأسلوب: "أوصيك بأن تَرْعَى ما استأمنك الله عليه، وأن تسهر على ما جعله الله تحت رعايتك؛ ولا ينبغى أن تقصد من عملك فى كل هـذه الأمور إلا مرضاة اللهِ وحده، فإن خالفت ذلك، فسوف تصبح طرق الاستقامة الممهدة وَعْرَةً أمامك، وسوف تفقد عينـاك النور وسوف تنطمس عنها الآثار، حتى تصبح الطرق الفسيحة طرقًا ضيقة، وتُحَلّل ما هو حرام، وتحرم ما هو حلال. قاتِل بكل قوتك كما يقاتل طالب النصر لما فيه مِنْ المزايا، وليس لما فيه مِن الأضرار. ذلك أن الراعى الـذى يفقد شيئًا من قطيعه لابُدّ أن يستكمل ما أضاعه بإهماله...

---

Weisweiler ليدن، ١٩٥٢؛ إم. ويز ويلر "M.Weisweiler Oriens, Das Amt des Mustamli، ٤(١٩٥١)، صفحات ٢٧ ومابعدها؛ "بينما يَسألنى المستملى" من هم الذين تذكرهم هنا، يرحمكم الله" بمعنى أنه ((أى الخليفة المنصور)) يتمنى أن يقوم بتدريس علوم الحديث النبوى. السيوطى فى "التاريخ"، ص١٠٤، ١٢. وبجانب ذلك، فإن هذه الرواية تُرْوَى عن ((الخليفة)) المأمون بصورة تكاد تكون حرفية، المرجع نفسه، ص١٣١، ٢٢.

(١) الفهرست، ١٩٩، ٤.

(٢) درنبوح، إسكوريال، ١، ص٣٨٤، رقم ٥٥٦، ٣ لطبعة بولاق، ١٣١١، GAL، ص١٨٦؛ - ومع ذلك، فإن موثوقية هذا النص غير مؤكدة، راجع EI، تحت مادة "مالك بن أنس".

(٣) كتاب الخراج، ص٣، أسفل الصفحة.

واحذر، حينئذ، من أن يتعرض قطيعك للضرر، لأن مالك هذا القطيع قد يطالبُك بالتعويض عن هذا الضرر أو يعوض نفْسَه بأن يأخذ من أجْرِك ما يقابل ما فَقَدْته ((من القطيع)). لابد من تدعيم البناء قبل أن ينهار. وإن ما تفعله من أجْل مَنْ جعلهم الله تحت رعايتك سيكون فى صالحك، وما تُهمله ((من شئونهم)) ستكون مَغَبتُهُ عليك. لذلك لا تنس أن تكون الحارس الذى يَرْعَى شئون من استأمنك الله على مصالحهم، فإذا فعلت ذلك فلن تُنْسَى. ولا تهمل ما فيه صالحهم، حتى لا يُهْمَلُ ما فيه صالحُك. وإن نصيبك من هذه الحياة الدنيا محفوظ لك آناء الليل والنهار إذا أكثرت من تحريك شفتيك بذكر الله بالتسبيح والتهليل والتحميد والصلاة على نبى الرحمة والهادى إلى الصراط المستقيم. وإن الله، برحمتِهِ ورأفتهِ وعفوِهِ، قد أقام الحكام خُلفاء فى الأرض، وأعطاهم سبحانه نورًا يمكنهم بِهِ أن يضيئوا لرعاياهم كل ما غمض عليهم فى شئون حياتهم اليومية، ويمكنهم بِهِ أن يُبَيِّنُوا وَجْهَ الحق فيما فيه شكٌ من حقوقهم. وإن هذا النور الذى يمنحه الإله القدير ((للخلفاء)) يتمثل فى إقامتهم للحدود الشرعية وحِفاظهم على حقوق الخَلق من خلال الحزم والأمر الواضح الصريح. إن إحياء السُنَّة، ونشرها على أيدى جيل من الصالحين، له المكانة العليا، وذلك لأن إحياء السنة مِن الأعمال الطيبة التى يستمر "أثرُها" ولا تبيد أبدًا. إن ظُلْمَ الرعاة يَعْنى هلاك القطيع، وإن طلب العَوْن من الآخرين باعتبارهم أفرادًا موثوق بهم وطيبون (أى: أتقياء) هو هلاك الناس. بهذا الأسلوب كان الخليفة العباسى يتلقى النصيحة، وتتغلغل هذه الروح فى كل فقرات المشروع الذى أعدّه أبو يوسف، والذى يتعهد فيه بتنظيم جميع مجالات الإدارة العامة للدولة تبعًا للسُّنة، والذى لا يكِلُّ فيه عن أن يكرر عل مسامع الخليفة من حالةٍ إلى حالة هذا التوجيه الذى سبق أن وَجَّهَهُ إليهِ فى صورة الكلمات التى استشهدنا بها حالاً، وذلك باعتبار هذا التوجيه تجسيدًا للكلمات الإلهية " أى: للأوامر القرآنية". "وهذا ما بَلَغَنا عن النبى، وأسْأل الله أن يَجْعَلَك ممن استن بفِعْله"[1]. ولم يكن هارون الرشيد هو الخليفة الوحيد الذى كان يستحسن استشارة علماء الدين فيما يتصل بقوانين الحكم. وبإلقاء نظرة عاجلة على الدليل المستمد من عصر انحدار هذه الخلافة، نكتفى بمجرد الإشارة إلى أن "الخليفة" المعتضد، هو الآخر، سأل عالم الدين

(١) المرجع السابق، ص٤٣، ١٢.

الخصاف (توفى سنة ٢٦١للهجرة) عن رأى فى قوانين الإدارة[١]، وهو الرأى الذى "جاء فى كتاب" سُمِّى أيضًا" كتاب الخراج"[٢].

وبالرغم من الدقة التى تحرًّاها علماء الدين فى وضع الخط الذى يتوجب على الخلفاء أن يتبعوه فى الحياة العامة من أجل توطيد دعائم الحكم بالسُّنة، إلا أنهم أثبتوا أنهم متساهلين "فى الالتزام بالدين" فيما يتصل بحياتهم الخاصة كحكام، وهى الحياة، التى، كما رأينا، لم تكن متطابقة دائمًا مع الدور الذى كان الأئمة "أى الخلفاء" يشعرون أنهم مطالبون بالقيام بِهِ فى صلاتهم بالمجتمع. وكان علماء الدين بالبلاط الملكى يدخلون فى اعتبارهم، وبصورة تامة، الجانب الشخصى لحياة الخليفة. وقد أثبتوا أنهم متضلعون فى العلم وبارعون عندما آل الأمر إلى التوصل إلى التبريرات الدينية للحياة المخالفة للسُّنة، والتى يعيشها الحكام الباحثون عن المباهج والمسرات. فأبو يوسف نفسه، وهو الذى كان يعرف كيف يَخطب بطريقة يصطنع فيها الحماسة الزائفة للسُّنة باعتبارها التوجيه الوحيد الذى يسترشد به أمير المؤمنين ((حرفيًا: قائد المؤمنين The Commander of the Faithful)) كان يعرف أيضًا كيف يُطمئن ضمير الخليفة عندما تعلق الأمر بالسماح له "أى للخليفة" بشىء من اللهو المحرَّم فى الدين. فعن طريق عبارات جدلية مَطاطة يعثر على حُجج تُهدِّئ خاطر هارون الرشيد فى نفس القانون الدينى/ أو الحكم الشرعى الذى استعمله فى موعظتِه حينما كان يحذره من الأشرار. وإنه لمن الضرورى أن نقرأ الفصل المتصل بهذا الموضوع فى كتاب "الطيوريات" Tuyurryyat للسلفى (توفى سنة ٥٧٨ للهجرة)، وهو الكتاب الذى أدرجة السيوطى فى خلاصته التاريخية الوافية[٣]، وذلك من أجل العثور على نماذج تهذيبية ((أى باعثة على التقوى وصلاح النفس)).

وكان بمجلس الحكم ((حرفيًا: البلاط الملكى)) الخاص بوالد هارون الرشيد، كان يوجد عالم دينى لطيف المعشر، وكان ميالاً إلى خدمة الخليفة عن طريق التوفيق بين أساليب اللهو المتبعة بقَصْر الخليفة وبين السُّنة. فقد كان الخليفة المهدى يحب سباق الحمام، وهو لهو مُحرم تحريمًا قاطعًا عند علماء

---

(١) الفهرست، ص٢٠٦، ١٤.

(٢) فلوجل Flügel، Die Krone der Lebensbeschreibun.gen، ص٨٥، ملحوظة رقم ٤٤.

(٣) "التاريخ"، ص ١١٤، وهذه الروايات مأخوذة من ابن المبارك (توفى فى عام ١٨١ للهجرة) وربما اخترعت هذه القصص مِنْ قِبَل المتمسكين بالسنة نكاية فى أبى يوسف المدافع عن الرأى.

الدين الملتزمين. وقد حَرَّمتِ الديانة اليهودية هذا اللهو وصرحت أن كل من انشغل بهِ يُحْرَم من قبولِ شهادتهِ أو تصديق أيمانهِ. وكان علماء الشريعة الإسلامية ((حرفيًّا: واضعو القانون الإسلامى)). يعتقدون نفس الاعتقاد[1]. ذلك أن سكان المدينة الآثمة سدوم، والذين محاهم الله تعالى من على سطح الأرض بسبب منكراتهم، كانوا قد اخترعوا هذه اللعبة، وإن من يشغل بها لن يموت قبل أن يبتلى بمصيبة الفقر[2]. ولم يكن الخليفة وقتها راغبًا فى مخالفة الشريعة، وكان يوجد عالم يعرف كيف يلطف من حيرة الخليفة عن طريق تكييف الحكم الشرعى مع طريقة سيده فى الحياة. ((لذلك)) فإن هذا الرجل قدم هذا الحكم المستمد من الحديث ((المزعوم)): السباق مسموح به فقط بين الحيوانات ذوات المخالب، أو ذوات الحوافر[3] أو ذوات الأجنحة. وكان المفترض من هذا الحكم إدخال هذا النوع من اللهو المحرم الذى يمارسه الحاكم ضمن أنواع اللهو التى تجيزها الشريعة. وقد دَسَّ هذا الرجل الصالح كلمتى "ذوات الأجنحة"[4] ((فى الحديث الأصلى الذى لم تردا فيه))، وجزاءً له على هذا التزوير، والذى قام به من أجل تهدئة الضمير الملتزم لأمير المؤمنين، مُنح هدية سخية[5]. وقد رُوى أن الخليفة تَنَبَّهَ أخيرًا لهذا الخداع، وأمر بذبح جميع ما فى حوزته من الحمام لأنه بسببها تم تزوير بعض الكلمات بنسبتها كذبًا إلى النبى؛ إلا أن القصة تبين -بالرغم من ذلك - أن أحد علماء الدين بمجلس الخليفة كان قادرًا على الخداع فى مسائل الحديث. وكان علماء الدين الذين يرغبون فى التوفيق بين مذهبهم وبين ممارسات الحياة "الواقعية"، كانوا مضطرين إلى اللجوء إلى أمثال تلك الحيل، كما أن هذا الاعتبار أصبح واحدًا من العوامل

---

(١) الواقع أنه – بافتراض إدخال الظروف القائمة وقتها فى الحسبان –قد أضيف قيد فى القرن الثالث مقتضاه أن تحريم قبول الشهادة كان يُطبق فقط فى الحالات التى أصبحت فيها هذه اللعبة تستحوذ على اهتمامات الناس بحيث تجعلهم يهملون الصلاة وغيرها من الواجبات الدينية؛ الخصاف، أدب القاضى، الورقة ٨٧، ظهر الورقة.

(٢) الدارمى، ١، ص٣٢٤، حيث رُويت هذه القصة بالإشارة إلى هارون الرشيد وعالم الدين أبو البُحترى.

(٣) إن الوالى المصرى، أبو خالد يزيد بن عبد الله (فى منتصف القرن الثالث الهجرى)، والذى كان مهتمًّا بالقضاء على البدعة، وصلت به المغالاة إلى حد منعه لسباق الخيل، وشرائه لجميع الجياد المعدّة للسباق، أبو المحاسن، ١، ص٧٤١، أعلى الصفحة.

(٤) وفقًا لرواية أبى داود، ص٢٥٦، تقرأ هذه القاعدة هكذا: لا سبق إلا فى خف أو فى حافر أو نسْل = الترمذى، ١، ص٣١٧، من أسفل الصفحة.

(٥) قُطب الدين، Chron. Mekka، ص١٩٨.

الرئيسية فى تاريخ تقدم علم الحديث. ولم يكن اللهو بسباق الحمام مقصورًا على قصر الملك. ففى خلال القرن الثالث والقرن الرابع كانت هذه اللعبة منتشرة انتشارًا واسعًا فى العراق[1].ولم يحدث إلاّ فى عصور الظلام التى تحول فيها الحكام الاستبداديون للإمبراطورية الإسلامية، بعد فقدانهم لسلطتهم الدنيوية، إلى ظلاميين، ((نقول: لم يحدث إلا فى هذه العصور)) أن قام ((الخليفة)) المقتدى (حكم ما بين سنة ٤٨٧ وسنة ٤٨٧ للهجرة) بتحطيم جميع أبراج الحمام، كما حَرّم اللعب بالحمام[2].

إن ارتفاع شأن الأسرة العباسية الحاكمة هو، بهذا الشكل، العصر الذى حظيت فيه حركة ترسيخ السُّنة بالاعتراف الرسمى بها بوصفها علمًا وبوصفها - كذلك - معيار الحياة ((أى: القانون الذى يُحْتكَمُ إليه)). وفى فترة ((الحكام)) الأمويين كان أهل العلم، وعلماء المدينة المنورة، وغيرهم ممن لهم نفس الاتجاه، كانوا يعيشون منعزلين، فى زواياهم، وذلك كما كان يقال فى شأنهم، وكانوا ينظرون إلى هذا العالم الشرير بغضبٍ يعتمل فى صدورهم، ولكن ليس له تأثير على شىء. أما الآن "أى فى عهد الدولة العباسية" فقد حظى ظهورهم بالتفضيل والإيثار، كما اكتسبوا نفوذًا رسميًا، وبدأ علمهم - نفسُه - فى الازدهار. ودعْنا نتذكر كيف عامل الأمويون هؤلاء الرجال. وكيف تحول وضع هؤلاء الناس فى عهد هارون الرشيد إلى وضع مختلف جدًا. ويكفينا أن نلاحظ الشرف الكبير الذى أغْدقَهُ هذا الملك العظيم على عالم المدينة المنورة مالك بن أنس[3] بالرغم من أنه ((أى: أنس بن مالك)) لم يكن تابعًا مطلقًا للبيت الحاكم[4].وفى مجال الإدارة العامة ((لشئون الدولة))، كذلك، تمَّ اتخاذ موقف مختلف تمامًا تجاه العناصر الدينية. "أما" فى عهد الأمويين، فلم يَشْعُرْ أحد إلا بالقليل من نفوذهم ((أى العلماء)) فى الشئون العامة. ولكن ابتداءً من هارون الرشيد نجد لدينا هذه الوثيقة الخاصة بتصيب هرثمة واليًا على خراسان: "وهو ((أى الخليفة)) يوصيه (أى الوالى) بتقوى الله وبالطاعة. وفى كل

---

(١) المسعودى، ٨، ص٨٥.

(٢) ابن الأثير، ١١، ص٨٥.

(٣) Fragm. Hist. Arab.، وارجع Dugat. Histoire des philosophes et des théologiens musulmans، صفحات ٢٦٥، وما يليها (وتدل القصة، إلى جانب ذلك، على وجود لون أسطورى إلى حد ما؛ راجع EI، تحت مادة مالك بن أنس).

(٤) يمكن الاطلاع على ملحوظة عن هذا الموضوع فى "الطبرى"، ٣، ص٢٠٠.

ما يتصل بالأمور الخاصة به، عليه أن يتخذ من كتاب الله حَكمًا على سلوكه، فيُحل حلاله ويحرم حرامه. وفى الحالات التى فيها شك، عليه أن يرفَعَ يديه ((أى: يكُفُّ عن التصرف فيها)) ويسْأل المراجع ((أى العلماء الثقات)) فى الشريعة والدين والمعرفة بكتاب الله[1]. وكانت النصيحة الصادرة من هؤلاء المراجع فى ذلك الوقت فصاعدًا ((أوامر)) قاطعة. وقد تم قَتْل الخليفة المتوكل بناءً على فتوى قدمها الفقهاء لابنهِ وخليفته من بعده المستنير[2].

ويجد علماء الدين فى ذلك الوقت الأرض ممهدة لجعل ممارسة السنة أمرًا مسلمًا به، وذلك بَعْد أن تعرضت فى عهد الأمويين للإبعاد والتغييب ((حرفيًّا: بَعْد دفعها إلى الخلفية)) وبعد أنْ ظلّت - إلى حد ما - مجهولةً من الناحية الفعلية. ففى العراق، مثلا، نشر شعبة (توفى سنة ١٦٠ للهجرة) العمل بالسنة بصورة عَلَنية[3]. ويمكن التعرف على أسلوبه فى العثور على السُّنَّة الصحيحة من هذا المثال، والذى ((وَرَدَ فيه)) أنه لكى يجد الصيغة الصحيحة للنداء للصلاة (أى: للأذان)، استشار مؤذنًا صالحًا كان قد تعرف عليه بواسطة أحد زملائه الصالحين - واسماهما مذكوران - وكان ((هذا المؤذن)) قادرًا على الرجوع بقواعد الأذان إلى ابن عُمر ((أى: الرجوع بسندها إلى ابن عمر))[4]. وفى مَرْو وخراسان[5] كان النضر بن شميل (توفى عام ٢٠٤ للهجرة) أول من أظهر السنة، وهو نفس ما نعلم عن عبد الله الدارمى السمرقندى (توفى عام ٢٥٥ للهجرة): "فقد أظهر السُّنة فى بَلَده ((أى: فى سمرقند)) ونشرها ودافع عنها، قامعًا بذلك كل من عملوا بخلافها"، ولم يكن مثل هذا العمل ممكنًا إلا بسبب الروح التى شجعها العباسيون وعززوها فى الحياة العامة. ويمكننا - كذلك - أن نرى كيف كان يُنْظَر فى المرحلة السابقة ((أى فى عهد الأمويين)) إلى الحياة الملتزمة بالسُّنة بوصفها شاقة، وكيف آل بها الأمر أخيرًا قبل أن يُصْبح ما أطلق عليها اسم: الشريعة الإسلامية" المعيار الفعلى، فى الواقع، للحياة العامة للمجتمع الإسلامى. ففى وقتٍ لاحق من القرن الثالث الهجرى، كانت عقود الزواج فى

---

(١) نفس المرجع، ص٧١٧، ١٠، Fragm.، ٣١٤، ٦ وما بعدها.

(٢) Fragm, hist, arab,، ص٥٦١، ٥.

(٣) "التهذيب" ص٣١٥، أسفل الصفحة.

(٤) أبو داود، ١، ص٥٤؛ النسائى، ١، ص٥٩.

(٥) الطبرى Haff، ٥، رقم ٦٤؛ التهذيب، ص٥٩٤؛ Haff، ٩، رقم٥.

سجستان تتم فى ظروفٍ تجعلها غير صحيحة على الإطلاق من حيث السُنة، ولم ينجح فى فرض أحكام السنة فى هذا الشأن إلا القاضى أبو سعيد الإصطخرى (توفى عام ٣٢٨ للهجرة)[1].

وقد ترافق مع الاعتراف العام ((أى: الجماهيرى)) بالسنة والحث على التزام السلوك المتوافق معها فى كل من الحياة الشخصية والإدارة العامة لشئون الدولة، ترافق مع ذلك ظهور نوع من التطور فى دراسة أحاديث النبى بأسلوب أكثر حرية مما كان ممكنًا فى عهد الأمويين. ففى تلك الفترة كان مثل هذا البحث، إذا جاز التعبير، فى حالة كُمون، ولم يكن له اتصال بالحياة اليومية إلا قليلاً جداً. ولم يحدث إلا فى ذلك الوقت ((أى وقت الخلافة العباسية)) أن تمت الدراسة المتعمقة والشاملة لمسائل الحلال والحرام، أى المسموح والممنوع، فى الأوامر التعبدية والتشريعية. وقد بذلت محاولة لتقديم وثائق تحمل توقيع النبى، وتتعلق بكافة تفاصيل العلاقات فى الحياة الدينية والاجتماعية. وفيما قبل ذلك الوقت ((أى فى عهد الأمويين)). لم تصل تلك المحاولة إلى مثل هذا الحد. وإذا أخذنا فى الاعتبار أن مالك بن أنس لم يكن بمقدوره فى منتصف القرن الثانى الهجرى أن يُخرِّج ((أى يقدم)) إلا ٦٠٠ حديثًا منسوبًا إلى النبى تتصل بالحياة التشريعية[2]، يتضح لنا قِلةَ الجهد الذى بُذِلَ فى هذا الاتجاه أثناء عهد الأمويين. ويبدو أن جهود الصالحين حينئذٍ كانت تتعلق -فى الدرجة الأولى - برعاية وتقديم التوجيهات. الأخلاقية والتنسُّكية[3]، وكذلك ((رعاية وتقديم)) الأحاديث التى لها صلة ما بالوضع السياسى، وآرائهم فى هذا الوضع، وأملهم فى الإطاحة/أو التخلص من هذه الأوضاع المنافية للدين على وجه السرعة. ويبدو الأمر كما لو أن تلك الأحاديث التى من هذا النوع كانت، على أية حال، هى الأحاديث التى تغلغلت فى دوائر أوسع من الجماهير، وبصورة أكبر مما تمكنت منه الأحاديث النبوية التشريعية. ويبدو أنَّ الدليل المتاح ((لنا عن هذا الشأن)) والخاص بواحدٍ من أقاليم العالم الإسلامى، يبدو أنه ينطبق إلى حد كبير - كذلك - على الأقاليم الأخرى من هذه الإمبراطورية الضخمة. فبين المسلمين الذين هاجروا إلى مصر

---

(١) ابن خلقان، رقم ١٥٧، طبع وستنفيلد Wistenfed، ص٨٨.

(٢) (راجع ما يلى، ص٢٠٢، الحاشية).

(٣) نوع من الأجادة Agada. فالحجاج يَسْأل عن أحد المحدثين ليحضروه من المسجد ليحكى له بعض الحكايات التى تُقصِّر ليلته التى طالت بسبب الأرق، المسعودى. ٥، ص٣١٢.

فقط، تمَّ رعاية أمثال هذه الروايات فى القرن الأول، ثم تمَّ تناقلها شفاهةً فى صيغة الأحاديث (يتحدّثون) التى تعرف باسم "الملاحم" و"الفِتَن"، أى: الإلهامات/أو الرؤى التنبؤية[1] التى تحدثت عن الثورات والاضطرابات التى ستقع فى هذه الإمبراطورية - وهى تشبه ما عندنا ((أى عند اليهود والنصارى)) من التقاويم التى تتحدث عن الوقائع التى ستحدث خلال مائة سنة وأشباهها من الكتب الشعبية. وقد كان المصريون مشغولين بأمثال هذه الأحاديث فحَسْبُ، إلى أن قام يزيد بن أبى حبيب (توفى عام ١٢٨ للهجرة)، وهو ابن أسير نوبى[2]، بمحاولة تقديم "أحكام" الحلال والحرام والفقه "للناس" وتعهدها بالرعاية والاهتمام[3].

## (٨)

استطاعت الدراسات المتصلة بالأحكام الدينية فى ذلك الوقت، بعد أن حظيت بالرعاية والتأييد كما سبق عرضه، أو لم تتعرض فى أقل الأحوال، للتعويق عن طريق التجاهل، استطاعت أن تتطور بحرية، وأصبح فى الإمكان التوسع فى "إقامة" أحجار البناء التى وضعها علماء الدين المضطهدين فى القرن الهجرى الأول فى خلواتهم الهادئة، وذلك عن طريق الزيادة المضطردة فيها ((أى: فى أحجار البناء هذه)) لبناء صرح علم الشريعة الإسلامية. وكان هذا هو العمل المهيمن على القرنين الثانى والثالث الهجريين، كما أن هذه الحماسة، والتى تمكنت من أن تقدم فى قرنٍ ونصف قرن ما احتاج الرومان، مثلاً، إلى عدة قرون لتطويره، لهى حماسة جديرة بالإعجاب والتقدير.

وكما رأينا، فإن الخليفة نفسه كان يرغب فى إعلامه بما هو حق فى الحياة القانونية طبقًا للدين، كما أن علماء الدين فى الجيل التالى لمْ يُقصروا فى تقديم المادة ((العلمية المطلوبة)). ومِنْ أجل الحكم على هذا النشاط بدقة لابد من

(١) إن كلمة "ملحمة"، وهى مفرد الملاحم، تعنى كذلك "حكم إلهى خفىّ سَبَقَ بهِ القدر، وقد نُسِب إلى ابن الحنفية القول بأنّ شهادة الحسين "أى: موته شهيدًا" موجودة فى ("الذكر الحكيم"، وهو تعبير جدير بالذكر) وكانت ملحمة مُقَدَّرة عليه، وأنها كرامة أعطاه الله إياها، الطبرى، ص٦٠٧، ٨؛ وراجع كذلك: دى. هـ. مولر D.H.Müller، Burgen und Schlösser، ١، ص٩٧، ٩؛ ٧٥، ١٧.

(٢) ياقوت، ٢، ص٥٩٩.

(٣) أبو المحاسن، ١، ص٣٤٣، النووى بإسناده إلى مسلم، ص١٣١.

تذكر عاملٍ مهم.

إن العمل التمهيدى الذى قامت به الأجيال السابقة "أى: قبل العباسيين" كانت قليلة بحيث لا تستطيع أن توفر أساسًا يُبنى عليه نظام للشريعة الإسلامية. فلم يوجد معيار ثابت لأغلب القضايا الأساسية فى الشريعة حتى فى داخل إقليم واحد من أقاليم العالم الإسلامى. وكان الجيل الذى يمثله هؤلاء "الخَلَف" تراوده الشكوك أحيانًا فى القانون/ أو القاعدة المستمدة من القرآن، وذلك بالرغم من أنه لم يشك أحدٌ على الإطلاق فى أن هذه الركيزة التى تقوم عليها الشريعة الدينية لا يمكن المساس بها ((لأنها فوق مستوى النقد)). فقد سأل عبد الله بن أبى هريرة ابن عمر عما إذا كان السمك الذى يقذفه البحر على الساحل يحل أكله. وظن الشيخ الذى سُئل هذا السؤال أنه لابد أن يجيب عليه بإجابة نافية ((أى رافضة)) قاطعة. ولكنه سرعان ما سأل بعد ذلك بقليل أن يُحضروا له مصحفًا، حيث وجد فيه نصًّا (فى السورة رقم ٥، الآية رقم ٩٧) اضطر بموجبه أن يستنتج أنه أجاب إجابة خاطئة على ابن أبى هريرة[١].

ومن الممكن أن نتصور طبيعة الحيرة فى القضايا والظروف التى ليس فى القرآن نصٌّ بشأنها، ففى ذلك الوقت وصَلَ الناس إلى حد الجهل بأبسط أحكام الطعام: مثال ذلك أنه كان يُستَشهد بمعلوماتٍ شديدة التناقض فيما يتصل بما إذا كان يحِلُّ أكل لحم الخيلِ من عدمه[٢]. وكانت نفس هذه الحيرة سائدة فى مسائل الشريعة، ومنها مثلاً قواعد الميراث[٣]، وفى جميع مجالات الشريعة الأخرى. ولا يُفسِّرُ لنا هذه الحيرة والتردد فى أغلب قضايا الحياة اليومية، إلا أن نفْترض أن أبسط قضايا الحياة الشرعية لم تخضع لحكم معيارى. وبدون هذا الافتراض يعسُر علينا أن نفهم كيف أمكن للأحكام المختلفة والخاصة بالعبادات والمعاملات أن تنشأ خلال القرن الثانى، داخل المذاهب الفقهية المختلفة، بل حتى فى داخل نفس المذهب، وهو الأمر الذى لم يستطع معه علماء الفقه المقارن إلا أنْ يعتبروا أن هذه (الأحكام المختلفة) لها نفس الشرعية، بل إنهم أعلنوا أن نفس ما فيها من اختلاف إنما هو خير وبركة على المجتمع الإسلامى[٤]. وقد قيل قبل ذلك إن عمر "بن عبد العزيز"، وهو الذى جَرَت العادة

(١) الموطأ، ٢، ص٣٥٧.

(٢) أبو داود، ٢، ص٩٣.

(٣) ويوجد مثال شائق على ذلك فى المسعودى، ٥، ص ٣٣.

(٤) الظاهرية Zahiriten، صفحات ٩٤ وما يليها. وأضف إلى النص المقتبس فى هذا المصدر، قطب

على نسبه كثير من القرارات الرسمية الدينية إليه، قيل إنه كان ميالاً لوضع معيار عام للمجتمع الإسلامى كله، وإلى أن يبعث بناءً على ذلك، بقرار رسمى إلى الأقاليم الحدودية (أو النائية) بمقتضاه يتعين على كل إقليم أن يتبع الأحكام الخاصة التى يقضى بها الفقهاء المحليون[1].

وقد اتبع علماء الدين المسلمون ((أى: الفقهاء)) طريقتين مختلفتين فى صياغة العلم الدينى (أى: صياغة الفقه).

١ - الطريقة الأكثر طبيعية، وربما أمكننا كذلك أن نسميها الطريقة الأكثر أمانةً، وهى التى اتبعها المدعو أشعب الرأى[2].فلم يكن يتوافر "للعلماء" القدر الكافى من الأحاديث التى ترتكز عليها المعايير الشرعية (أى: القواعد الفقهية) المتداولة منذ القرن الهجرى الأول لتنظيم جميع الظروف والملابسات. وكان يتعين على هذه المادة القليلة العدد أن تفى بأغراض كافة جوانب الفقه. وإذا كان من المرغوب فيه اجتناب اللجوء إلى اختلاقات جديدة وأحاديث مخترعة لسد كل الفجوات الموجودة بهذه المادة الموثقة، فلا بد من إمعان النظر فى توسيع هذا القدر القليل من المادة "الحديثية" المتاحة باستعمال جميع طرق الاستنتاج المشروعة، وهى الطريقة التى لم تكن قد استحدثت بَعدُ، ثم إنه، بعد إعطاء هذا العنصر الاستنتاجى مرجعية كبيرة، لابد من بناء منظومة فقهية تكشف - فى جوانبها الإيجابية - عن النتائج القائمة على ذلك الجهد الفكرى الذى بذله الفقهاء، وليس عن النتائج القائمة على الأحاديث. وقد كان يحدث أحيانًا أن يُدرَج فى هذه القواعد الفقهية شىء مستمد من القانون الرومانى، وهو القانون الذى قام، وبهذه الطريقة الغير مقصودة، ببسط نفوذه الذى غزا العالم، على الشعوب الإسلامية عن طريق هذا الأسلوب الاختيارى فى الخضوع. كما أن نفس هذه القضايا الاجتماعية ذات الارتباط والاتصال "بالقواعد الفقهية"، والتى برهن كريمر Kremer على أنها سبب دخول المشكلات والأفكار العقائدية للمسيحية الشرقية إلى

---

الدين، .Chron. Mekk، ص٢١٠، ٣ وما يليه. وينسحب نفس المبدأ على الاختلافات العقائدية، الطبرانى، ٢، ص١٩، حتى النهاية (منسوبًا لمعاوية).

(١) الدارمى، ص٧٩: باب اختلاف الفقهاء.

(٢) لمزيد من المراجع التفصيلية انظر مؤلفى بعنوان الظاهرية Zahiriten، صفحات٥، وما بعدها.

الحياة الفكرية للمسلمين[1]. (نقول: كما أن هذه القضايا) تفسِّر لنا ما حَدَث من ترشيح (أو: فَلْترة) للمذاهب والمناهج الفقهية البيزنطية[2]. وإن استعادة أمثال هذه المذاهب الفقهية والمبادئ الفقهية التى تعلمها "العرب" من فقهاء القانون فى البلاد التى فتحوها، "نقول": إن هذا الموضوع قد تم التأكيد على أهميته مرارًا[3]. وكثيرًا ما تم استعارة المبادئ القانونية العامة كذلك، ولسنا بحاجة إلا إلى أن نتذكر المبدأ الأعلى فى الإجراءات، والذى نصه affirmanti incumbit onus prabandi - وأن اليمين واجب، من حيث المبدأ، على المدّعَى عليه[4]، والطرق المختلفة للاستدلال عن طريق القرائن والتى، من المحتمل فى أدنى تقدير، أن يكون فقهاء المسلمين قد استعاروها مباشرة من هذه المصادر. ولكن الأمر الأشد ثبوتًا يتمثل فى أن هذا الاتجاه نحو هذه المصادر الفقهية وهذه الطرق الاستدلالية قد استُمد من هذا المصدر الأجنبى وقد تم نقل (القاعدة الفقهية) Consuetudo aut rerum perpetu similiter judicatarum auctoritase نقلاً يكاد يكون حرفيًّا إلى منظومة الفقهاء المسلمين. ويظهر حق "إعمال" الرأى كذلك مجرد ترجمة عربية للمصطلح اللاتينى opinio prudentium، كما أن الحق المسَلَّم بهِ للفقهاء فيما يتصل بتفسير التشريعات المدنية interpretation juris civilie لم يظهر بدون تأثير القانون الرومانى. ومن

(١) Culturgesch. Streifzuge صفحات من ٢ -٨.

(٢) فى مقالتى التى كتبتها باللغة المجرية بعنوان "فى بدايات علم الفقه الإسلامى" (بودابست، ١٨٨٤، والمنشورة فى محضر جلسات أكاديمية العلوم المجرية). وقد تناولت هذه القضية بتوسع أكبر، وإنى لأرجو أن أقدم صياغة جديدة لهذه المقالة فى شكل آخر من الدراسات المعاصرة (هذه الخطة لم تنفذ).

(٣) إنجرEnger، فى مقدمة على الطبعة التى قدمها لكتاب "الماوردى"، ص xvi(١٦من المقدمة) دوزى Dozy, De contractu do ut des، صفحات ١٧، ١٤٨، كريمر Culturgesch, Kremer، فصل ٩، فى أماكن كثيرة من الفصل، وأهم مثال فى ص٥٣٢؛ وهنرى هيوز Henry Hugues, Les origins du riot musulman, 'La France judicaire ١٨٨٠، صفحات ٢٥٢ إلى ٢٦٥ (وراجع دارست Dareste فى Journal des savant (فى أماكن كثيرة من المصدر) وراجع ڤان برشم Van Berchem فى كتابه Lapropriete territorial sous les premieres califes فى أماكن كثيرة وقارن دوجا Dugat فى Cours complementaire de geographie, histoire et legislation des etats musulmans، الدرس التمهيدى (باريس ١٨٧٣) ص٣٣.

(٤) البينة على المدَّعِى واليمين على المدَّعَى عليه. كتاب الرهن رقم ٦؛ الشهادات، أرقام١٩، ٢٠؛ الترمذى، ١، ص٢٥١؛ ويبدو أن هذا المبدأ المذكور أخيرًا كان سائدًا بين العرب فى عصورهم الأولى. قارن هذا الإجراء فى .Agh، ٨، صفحة ١٠٣ وما تليها.

المحال هنا أن نناقش بمزيد من التفصيل هذه القضية الهامة من قضايا التاريخ الثقافى، والتى تستلزم مقالة خاصة بها. ولكن هذا الموضوع الهام يمكن إدراكه من الملاحظات السابقة - والتى (أشرنا فيها) إلى أن فقهاء المسلمين فى الشام وبلاد ما بين النهرين (أى العراق) الذين بدأوا يطورون منظومة فقهية إسلامية فى النصف الأول من القرن الهجرى الثانى لم يقوموا بعملٍ نابع من العبقرية العربية (كما يظن رينان)[1].

إن الفقه ليس ثمرة من ثمرات الروح العربية إلا فى القليل منه، وذلك كما هو الحال مع علم قواعد اللغة: أى النحو، ومع علم الجدل العقائدى: أى علم الكلام، كما أن المسلمين فى عصورهم الأولى كانوا على وعى تام بأن الفقه أمر هام. والقول التالى، والمنسوب إلى عُروة بن الزبير، قول مميّز بوصفه وثيقة (تدل على) هذا الاقتناع وعلى ذلك النفور الذى يأتى تبعًا له (فهو يقول ما معناه) ظلت أحوال بنى إسرائيل تسير على طريق مستقيم إلى أن ظهرت فى الأمة عناصر جديدة، وهم أبناء الأسرى الأجانب الذين أخذهم بنو إسرائيل أسْرَى من الأمم الأجنبية، لتعلم (أى: هذه العناصر) الناس الرأى، وبهذه الطريقة تضللهم.[2]. وفى هذا القول (نجد أن) النفور من الطريقة غير العربية فى علم الفقه، والتى تولاها الموالى بالرعاية فى أغلب الأحوال، أمْرٌ مَسْتورٌ ولكنه غير خفى، وكان أوّل وأهم ممثلى هذا الاتجاه ذوى أصول غيْر عربية، وكان أكثرهم شُهرة، وهو أبو حنيفة[3]، ذا عرقٍ فارسى. فهم الذين أبدعوا ما يعتبره رينان ثمرةً فطرية للروح العربية، أو حتى ما كان يعتبره كاتب فرنسىٌّ سابق أنه ثمرة "الصحراء"[4].

٢ - ومن المعتاد الربط بين هذه الطريقة المستقلة فى بناء نظامٍ فقهى إسلامى وبين اسم الإمام أبى حنيفة (توفى عام ١٥٠ للهجرة) ولكنه لم يكن المؤسس الأول لها، كما هو مثبت فى مكان آخر[5]، وإنما كان المعلم الذى حققت

---

(١) Histoiare generale des langues semitiques الطبقة الثالثة - صفحة ٣٨٠، وما بعدها.

(٢) الدارمى، ص ٢٨ = ابن ماجه ص٧، أعلى الصفحة: مازال أمر بنى إسرائيل معتدلاً ليس فيه شىء حتى نشأ فيهم المولّدون أبناء سبايا الأمم أبى أبناء النساء اللاتى سبت بنو إسرائيل من غيرهم فقالوا فيهم بالرأى فاضلوهم (راجع كذلك الخطيب، كتاب التاريخ، ١٣، صفحات ٣٩٤، ٣٩٥).

(٣) قارن كتاب Literatugesch der Shi'a، ص٦٩.

(٤) ميشو Michaud ويوجولا Poujoulat، فى كتابهم بعنوان Correspondnce dorient، ١٨٣٠ - ٣١ (بروسل، ١٨٤١، ٣٥، ص١٨٣).

(٥) الظاهرية Zahiriten، ص١٣.

فى مدرسته هذه الطريقة أقصى درجات الكمال.

وقد بدأ ظهور رد الفعل المضاد لأحد أنظمة الفقه القائم على الرأى السليم (حرفيًّا: الرأى غير الفاسد) بين تلاميذه المباشرين. فقد كان أبو يوسف يستعين بالأحاديث فى مواجهة القواعد المبنية على قياس التمثيل الذى ينحرف عن (طريق) الأحاديث، كما أنه (أى: أبو يوسف) عارض معلمه أبا حنيفة بالاحتكام إلى الحديث النبوى[1]. وكان الشيبانى، وهو التلميذ الكبير الآخر لأبى حنيفة، يتلمس الأصول الحديثية للفقه باحثًا عنها فى المدينة عند قدمى مالك بن أنس. وقد قام ببذل مجهود كبير فى وضع مؤلف خاص[2] لإخراج المادة الحديثية التى بَنى عليها أبو حنيفة مذهبه. فهو يمثل الجناح اليمينى من حزب "أهل الرأى" وقد تم التعبير عن هذا الاتجاه (الفكرى) مِن قِبل المدرسة الفكرية المعارضة (للرأى) والتى كان أتباعها يُسَمون أنفسهم "أصحاب الحديث". وكانت هذه المدرسة - حينئذٍ - أحْدث من مدرسة أهل الرأى، كما أنها ظهرت فى الوجود على سبيل المعارضة لمناهج المدرسة الأخيرة.

وكان أتباع هذه المدرسة "الحديثية" يرغبون فى الرجوع بكل "أحكام" الفقه إلى مَرْجعية النبى، أى إلى الحديث الصحيح. وقد قُلنا إن المسار الذى اتبعوه كان مسارًا يفتقر إلى الأمانة قليلا، ذلك أنه من اليسير أن نتصور، ونظرًا للعدد القليل من الأحاديث المتوافرة فى الوقت الذى بدأ فيه نشاط صياغة الفقه، "من اليسير أن نتصور" أنه كان لابد للأحاديث التى يتقرر جَعْلها مَرْجعًا لمذهب معين، أن تُختلق أو أن يتم تكييفها. وبالنسبة للرأى، وهو الاتجاه الفكرى الذى يرى الفقه بوصفه حكمًا مُستقلاً، فقد تقرر رفضه مهما كان الثمن، بَلْ كان يُنْظَرُ إلى الحديث الضعيف الإسناد على أنه أفضل من الرأى بصورة قاطعة. وكثيرًا ما كان هذا الوضع، ووفقًا لطبائع الأمور، مجرد معركة كلامية، وذلك لأن المدافعين عن الحديث قدموا بناءً على أحد الأحاديث، نفس المبدأ الذى دافع أهل الرأى عن تأسيسه على قاعدة الاستنباط المستقل. وكان لابد من الحفاظ على هذا المبدأ حتى لو لم يكن بالإمكان تحقيق هذا الحفظ إلا بروايات مُختلقات. فالمراجع "أى الرواة الموثوق بهم" الذين يَحْظَون وحدهم بالقبول هم هؤلاء الذين

---

(١) كتاب "الخراج"، صفحات ٣٦، ١٠ وما بعدها، ٣٩ أسفل الصفحة، ١٠٩، ٢، إلى آخره.

(٢) الآثار، MS، مكتبة ولى العهد، القاهرة، كتالوج ٣، ص٢ (GAL، ١، ص١٧٩، S، ١، ص٢٣١).

يقولون: حدثّنا، وأخبرنا: "وأما الباقون فليسوا بصالحين" وهذا ما يقوله أحمد بن حنبل[1]. وقد خَرَجت من هذه الدوائر كثير من الأحكام الازدرائية التى تنالُ من أبى حنيفة[2]، والتى كان لابد أن ترفضها الأجيال التالية عندما تقلّص الفارق بين الحديث والرأى حتى صار فارقًا ذا أهمية نظرية فقط.

ولما لم يكن لأغلب القضايا الفقهية تطبيق عملى ثابت، كان لابد من اختراع أحاديث مضادة لقضية ما بعينها، بحيث تكون مطابقة للآراء التى يذهب إليها كثير من علماء الدين من مختلف المشارب، أو انتقاء أحاديث متعددة من المادة الحديثية القديمة التى وصلت إليهم عن طريق الرواية. وبهذا الشكل كانت هذه الأحاديث تُستَدْعى "أى: يُلجأ إليها" لتعزيز أحد الآراء الفردية أو لتعزيز أحد الأعراف المألوفة فى دائرة معينة، وذلك لأن الحديث كثيرًا ما كان يقتصر الانتفاع به على تبرير الأعراف القائمة. ولم ينزعج أصحاب الحديث فى ذلك العهد كثيرًا من "مسألة" مرجعية القول "النبوى" المستشهد به أو مِنَ الموثوقية الكاملة لرواته. ذلك أن الفحص الدقيق للرواة وأسانيدهم لم يظهر إلا مُؤخرًا، وذلك عندما أدت سهولة اختلاق الحديث إلى جَعْل الحديث يبدو فى صورة تأييد يلائم جميع الاتجاهات والميول الدينية والاجتماعية التى يعترض عليها علماء الدين الملتزمون. كما أن صياغة الحديث لم تُزْعجهم "أى: لم تزعج أصحاب الحديث" كثيرًا فالأقوال التى ظهرت مثل أحاديث الزهرى التى ذكرناها قبل ذلك والتى كان يتم نشْرُها باعتبارها أحاديث للنبى، كان من الممكن عندهم أن يعتبروها برهانًا مقبولاً. وكان المدافعون عن الرأى فى العراق[3] وحدهم الذين طبقوا معايير صارمة فى نقد وتمحيص أصل الحديث وأسلوب تناقله، وذلك لأنهم كانوا قادرين على سلوك طريقهم خلال مسائل الفقه حتى بدون أن يستعملوا الحديث المنقول نقلاً مباشرًا. "أما" أتباع الفريق "الآخر" الذين كانوا غير قادرين على سلوك طريقهم بدون أن يكون معهم حديث ما، فكانوا مضطرين للتمسك بأى نصٍ على الإطلاق، مما يمكِنُ أن يُشكل لهم دليلاً على صحة أفكارهم.

---

(١) فى ابن بشكوال، طبعة كوديرا Codera، ص٢٥٢.

(٢) توجد أقدم مجموعة من هذه الأحكام فى كتاب ابن قتيبة: مُختلف الأحاديث، صفحات ٦٣ وما بعدها.

(٣) ويمكن فهم ذلك من الاطلاع على الوقائع الشيقة التى جمعها فى هذا الصدد – الخطيب البغدادى، الورقة رقم ٧٣، والأوراق التالية (طبعة حيد آباد، صفحات ٢٦٢، وما بعدها من صفحات) ومن الملاحظ أن البخارى كذلك – وكما أخبرنا الترمذى بذلك شفاهةً – لا يعارض منهج الزهرى فى تلقى الأحاديث (وهو منهج "العرْض")، الترمذى، ١، ص ١٢١، أعلى الصفحة.

وقد يمكن تَخيُّل مقدار الازدهار الكبير فى اختلاق الأحاديث فى ظل هذه الظروف والملابسات.

## (٩)

وقد أصبح مذهب أصحاب الحديث مبدأ أساسيًّا للمسلمين. وقد كان ذلك ناجماً عن المسلمات التى يأخذ بها المسلم المؤمن والتى تعنى أنه لا يوجد ما هو أقوى حُجةً من ذلك الحكم المبنى على مرجعية الكتاب أو على المرويات الأخرى للمشرع الأعظم للجماعة الإسلامية، أى النبى. وسرعان ما قام أصحاب الرأى بتعديل مواقفهم مع هذا المطلب. ولما كانوا لا يرغبون فى التضحية بآرائهم التى توصلوا إليها من خلال التفكير وإعمال العقل، فقد أصبحوا فى ذلك الوقت مدفوعين إلى مُنْزَلقٍ "خطير". فقد كان لزامًا عليهم أن يؤيدوا كل ما كانوا يعلمونه فى مدارسهم من آراء إيجابية بالأحاديث، أو يضطرون إلى تأويل المرويات الحديثية الموجودة أو تكييفها أو التوفيق بينها وبين آرائهم - وإن كان هذا الإجراء الأخير يفتح الباب لأسلوبٍ أقل فى أمانتهِ "العلمية". وكانت هذه المرويات هى الأحاديث التى يتناقلها البصريون والكوفيون، وغيرهم، والتى كانت قبل ذلك مرفوضة منْ جانب أصحاب الحديث[1]. وكان المقصود من هذه الأحاديث أن توفر حُججًا تؤيد النتائج التى انتهى إليها أصحاب الرأى. لذلك فقد حدث فى مدارس الرأى التى ظهرت بعد ذلك (حتى تلك المدارس التى تحمل اسم أبى حنيفة) أن أخذ الحديث يحتل بصفة رسميةٍ نفس المكانة التى له فى المدرسة المعارضة لها "وهى مدرسة أصحاب الحديث". ومع ذلك، ظل الانتفاع بالأحاديث فى العراق - حيث سادت مدارس الرأى واستمدت اسمها من اسم هذا الإقليم - "نقول ظل الانتفاع بالأحاديث فى العراق" يُثبت أن صفة الدقة التى كانت سمة عِلم الكلام الذى قدمته هذه المدرسة منذ فترة إنشائها قد وفرت مرجعية أكثر للاستنباطات العقلية الحرة. وفى هذا الصدد، وُضِعَتْ مدرسة العراق فى وضع مضادٍ للمدرسة الحجازية التى، حال كَوْنها كانت أكثر تشددًا فى

---

(١) راجع، مثلاً، الزرقانى على "الموطأ"، ٢، ص٧ (ابن عبد البر)، ص١٢: آثار بصرية وكوفية: الشافعى، فى كتابه "الرسالة"، فقرة ٣٤، وروى البصريون، إلى آخره.

الحفاظ على الأحاديث النبوية القديمة التى رواها أهل المدينة، أظهرت قدرًا قليلاً من الموهبة فى تقديم التفسيرات الدقيقة "للأحاديث النبوية" ومن ثمَّ كانت أقلَّ عُنفًا مع الأعراف السائدة[1]. وإن اسم "المدرسة الحجازية" يمكن استعماله بشىء من الشك Cum grano salis. فلم يكن فى المدينة نقص فى معلمى مدرسة "الرأى"، ويكفينا ذكر ربيعة بن فروح (توفى سنة ١٣٢، أو ١٣٣، أو ١٤٢ للهجرة) لأنه كان يسمى - بصفة خاصة - ربيعة الرأى[2]. وسوف نرى فى فصل لاحق أن المعلم الحجازى العظيم مالك بن أنس كان لا يستطيع أن يصنف كتابًا فى الفقه بدون استعمال "الرأى"، وهذا فى حالة تجنبه للمرويات المختلقة. وقد ذكر مالك ربيعة هذا بوصفه مثالاً رائعًا، كما كان مالك يقتبس بعضًا مما يرويه من الأحاديث وينقلها إلى مستمعيه[3]. وقد بلغ من إعلاء مالك لمكانة منهج ربيعة أن عَبَّر عن ذلك بقوله "لقد توقف تهذيب الفقه بموت ربيعة"[4]. وقد ظل مالك مخلصًا للتراث الحجازى فى إعلاء شأن السُّنة السائدة فى أهل المدينة على

---

(١) من السمات المميزة أنه بلغ الأمر بأحد أنصار مدرسة الرأى من أهل المدينة، وهو أبو سعيد، أنه كان يهزأ بالعراقيين، والذين كانوا يستعملون فى ردهم حكمة يقولون فيها إن الدين يُلْقَى تأييده فى العراق فقط، بينما يجد أهل المدينة الوقت لسماع ألحان الآلات الموسيقية فقط (البَم، والمَثْنَى، والزير) (انظر كتاب "العقد"، ٣، ص١٣٢، أسفل الصفحة؛ ص١٣٣، فقرة رقم ٢، بدلاً من كلمة "الزور، تُقرأ "الدُّور"). وبينما كان يحدث فى العراق نفسها أن خالد القسرى يَحْظر ممارسة فن الغناء بصورة رسمية (Agh، ٢، ص١٢٣، أسفل الصفحة)، كان يُسمح للمغنى فى المدينة بأداء الشهادة فى مجالس القضاء، وهو شكل من أشكال الانحلال الذى كان يُزعج العراقيين (المصدر نفسه، ٥، ص١٤١، ١٢ وما بعدها من صفحات، قارن ٧، ص١٦٨، ١٩). ويُعْطينا اللقاء الذى تمَّ بين أبى يوسف "الفقيه الحنفى فى العراق" والمغنى الحجازى ابن جميع مثالاً للطريقة التى كان فقهاء العراق يُقدرون بها المغنين، (٦، ص ٧٠، اعلى الصفحة). وقد كان التجمع بين الغناء والتعليم الدينى موجودًا فى تلك الأيام (مثال ذلك ١٤، ص ٤٥، اعلى الصفحة)، بل إن مالك بن أنس نفسه كان مغنيًا فى أول أمره، ولم يغير حرفته إلا أن وجهه الدميم لم يكن يؤهله للنجاح فى هذه المهنة (٤، ص ٣٩، أسفل الصفحة). وقد أجاب أحد أهل المدينة على سؤال هارون الرشيد الذى قال له فيه: "من فى المدينة يدين الغناء"، فقال: (من عاقبه الله بمثل ما عاقب به مالك بن أنس) (٢، ص ٧٨، ١٤) وهذه الإجابة تشير إلى تلك الحقيقة (والخاصة بالجمع بين الغناء والتعليم الدينى).

(٢) وكان المعارضون لربيعة الرأى يهزأون به وبمعاصره أبى حنيفة، كما كانوا يفعلون ذلك مع غيرهما من أصحاب مذهب الرأى (الظاهرية Zahiriten، ص١٦، وكانوا يخترعون النوادر الماكرة التى ينسبونها لهم. وقد وُصف ربيعة مرة بأنه مجرد كلام، انظر الجاحظ فى كتابه البيان، ورقة رقم ١٧، وجه الورقة. (١، ص١٠٢).

(٣) مثال ذلك: الموطأ، ٢، ص٢٨.

(٤) فى الزرقانى، ٣، ص٢٢٤.

كثير من الأحاديث التى وُضعت لتأييد المذهب الجديد "وهو مذهب أهل الرأى".

ومن الأمثلة المميزة فى هذا المجال: الاختلاف فى الرأى بشأن أحد أشكال الهبات، والذى يسمى "العُمْرَى"، ومعناها: الهبة التى تستمر "للموهوب" مدى حياته وتعود للواهب أو لوارثه عند وفاة الموهوب.ويبدو أن هذا النوع من الهبات كان قائمًا على أساس القانون العرفى العربى القديم[1]، وكان معروفًا فى المدينة بوصفه إجراء شرعيًا فى عهد مالك[2]. ومع ذلك فقد عارضه عدد من الأقوال الحديثية التى كان يعرفها مالك نفسه، والتى أعلنت أن هذا الشرط المقيد للعمرى شرط غير صحيح، والتى منحت ورثة المالك المؤقت "لهذهِ الهبة" الحق فى اعتبار موضوع العُمرى مِلكًا لهم بعد وفاته[3].

ونحن لا نريد المزيد من التعمق فى سَبْر الفروق التعبدية والفقهية بين مختلف المدارس (أى المذاهب). ولكن مِنْ أجل فهم الفرق فى استعمال الأحاديث فى المدرسة العراقية "وهى مدرسة أصحاب الرأى" من جانب، واستعمالها فى المدرسة الحجازية من جانب آخر[4] سنقتصر على ذكر مثالٍ واحد يتعلق بإحدى التفاصيل الخاصة بنظام الزواج فى الإسلام.

حيث يقال، إنه عندما أُخضِعَتْ قبيلة ثقيف "أى: لحُكم الإسلام" وجد محمدٌ أول فرصة لاتخاذ حكم فيما يتصل بما كان يُفْعَلُ بزوجات العرب الوثنيين الذين تحولوا للإسلام حديثًا، والذين كان لهم أكثر من أربع زوجات، وذلك أن غيلان، والذى كان قد تحول إلى الإسلام، كان له عشر زوجات. فأمره النبى بأن يحتفظ بأربع منهنَّ ويفارق الأخريات"[5]. وقد أصبح هذا الحكم المصدر الحديثى لكل الحالات المماثلة[6]، ولكن هذا الحكم فُسِّرَ بصورة مختلفة مِنْ قِبَل المدرستين المذكورتين. إذ يقول الحجازيون، وهم ملتزمون بالنص الحرفى

---

(١) وهو قانون مُستَقًى من قول لبيد، ص٢٢، بيت شعر رقم٤: وما المالُ إلا مُعْمَرَاتٌ ودائعٌ.

(٢) الموطأ، ٣، ص٢٢٤.

(٣) والأحاديث المعارضة يتم اقتباسها/ أو الاستشهاد بها بتفصيل كبير عند النسائى، ٢، صفحات ٧٤ -٧٧، قارن: أبو داود، ٢، صفحتا ٧١ -٧٢.

(٤) لقد تمَّ للمرة الأولى وضع قائمة بنقاط الاختلاف بين هاتين المدرستين على يد المؤرخ الإخبارى الواقدى، كما أنه عالج قضية "العمرى"، الفهرست، ص٩٩، ١٠.

(٥) الشيبانى، ص٢٤٠.

(٦) من الأحاديث الواردة عند أبى داود، ١، ص٢٢٢، يوجد حديث أكثر وضوحًا من غيره، حيث يُسْنَدُ إلى النبى أنه قال فى هذه الحالة: (اختر منها أربعًا).

لهذا الحكم المرجعى، إنه لا أهمية لتحديد مَنْ هُنَّ النساء اللاتى يُسَرَّحْن بالطلاق[1]، وذلك لأن النبى لم يطلب إلا الاحتفاظ بأربع نساء فقط، وأن تُسرَّح باقيهن بالطلاق. "أما" العراقيون فإنهم، بقيامهم بالتفكر فى هذا الحديث، وبنظرتهم إلى مفهوم هذا الحكم، يؤكدون على أنه، من وجهة نظر إسلامية، تكون الزوجات الأوليات هن الزوجات الشرعيات فقط، وذلك لأن زواج الرجل بالزوجات التاليات لهن محظور فى الإسلام. وعلى ذلك، فلو أن أحد الوثنيين الذين يعيشون هذه الزيجات المحرمة أراد "بعد إسلامه" أن يَفْسَخَ روابط الزواج المحظورة، فله أن يحتفظ بأربع زوجات حَسْب ترتيب الأسبقية "أى: أسبقية الزواج منهن"، أما الزوجات الأحدث واللاتى كُنَّ له الزوجة الخامسة، والسادسة، إلى آخرهن، فيتوجب عليه أن يُسرِّحهن بالطلاق باعتبار أن استبقاءَهن كزوجات أمرٌ محرم شرعًا[2].

وهذا يظهر التأثير الذى أَحدَثه ذلك العنصر التأملى/ أو العقلى فى التفسير لدى علماء العراق، وقد بلغ الحال بهذه الدقة فى التفكير، والتى بواسطتها كانوا يَسْعَوْن لجعل حديثٍ ما من الأحاديث المعتمدة متوافقًا مع مذهبهم الفكرى المستقل، "تقول بلغ الحال بهذا الأمر" أن كان محل نفور عند المعارضين لهم. فعندما قدم عالمُ المدينة عُبيد الله بن عمر، وهو أحد العظماء من أحفاد الخليفة عمر بن الخطاب، عندما قدم إلى العراق فى النصف الثانى من القرن الهجرى الثانى، شَعُرَ أنه مَدْعُوٌّ لأن يُوجه للقادة الدينيين فى ذلك البلد التهمة بأنهم يفسدون المعرفة الدينية ويجعلونها مُبهمة[3]. ولم يكن مالك بن أنس يثق بأن أى واحدٍ من معاصريه من علماء العراق، باستثناء واحدٍ منهم فقط وهو هُشَيْم بن بشير الواسطى (توفى عام ١٨٣للهجرة)، يستطيع أن يتناول الحديث النبوى بأسلوب

---

(١) قارن ابن حجر، ٤، ص٦٩٠. وعند ابن جريج "جاء الإسلام ولأبى سفيان بن حرب ست زوجات ولأبى سفيان بن أمية – كذلك – ست زوجات (وذكر أسماءَهن)... وقد طلق بعد ذلك أم وهب التى كانت فى ذلك الوقت كبيرة السن، وتمَّ الفصل بينه وبين فاختة بنت الأسود بمقتضى حكم الإسلام، لأنها كانت قبل ذلك زوجة أبيه، وفى عهد عُمر بن الخطاب فارق "أى: سفيان بن حرب" امرأته عاتكة (ليس بسبب أحكام الدين وإنما عن رغبته وإرادته)، (وأم وهب وفاختة كانتا أولى وثانية زوجاته).

(٢) فى السهيلى، على ابن هشام، والملاحظات، ص١٩٩.

(٣) التهذيب، ص٤٠٣، ٣.

سليم[1]. ونظرًا لتلك الكراهية لمنهج علماء العراق، قام خصومهم باختراع الحُجج المستقاة من التاريخ الإسلامى المبكر. إذ يقال إن أحد أبناء العراق فى عهد عمر الأول "أى عمر بن الخطاب"، وهو صبيغ بن العِسْل، سافر ضمن جيوش المؤمنين الصادقين التى كانت تقيم الحاميات العسكرية فى الأقاليم المفتوحة، وذلك مِنْ أجل أن يفسِّر النقاط الغامضة فى القرآن، ولكنه عندما جاء إلى المدينة ضَرَبَهُ عمر بالسوط عقوبةً له على ذلك، كما حذر الناس من التعامل معه[2]. وقد روى علماء الحديث قصة العقوبة التى أنزلت بصبيغ وهم مسرورون سرورًا عظيمًا[3]، وحُكيت النوادر عن صور دهائه ومكره التى كان يستخدمها فى السخرية بكل هذا التيار أو الاتجاه السائد فى الثقافة الدينية[4].

إلا أن هاتين المدرستين لم تقتصرا على اتباع طرقٍ مختلفة فى مسائل خاصة تتعلق بتطبيق أحكام الفقه. فقد كان هذا الاختلاف يمتد أحيانًا ليشمل قضايا دينية أكثر عمومية. ولإعطاء مثل واحد فقط سنذكر حالاً أنه، وفقًا لاتجاه المدرسة الحجازية، لا يصح أبدًا أن يقوم حُكم القاضى على أساسٍ من المسلمات الذاتية "التى يؤمن بها" أو اقتناعه الشخصى (بعِلمه)، ذلك أن القاضى، يتعين عليه دائمًا أن يقيم حُكْمَه على أساس البراهين الموضوعية، وإذا لم تتوافر هذه البراهين[5] تعين تعليق الحكم بالرغم من اقتناع القاضى[6]. "أما" المدرسة العراقية[7] فقد كانت أكثر ميلا لتفضيل قبول الاقتناع الشخصى للقاضى[8].

---

(١) المرجع نفسه، ص٦٠٨، ٧.

(٢) ياقوت، ٣/ص W ٦، ١٩.

(٣) "هذه النوادر" موجودة بتفاصيل أكثر فى الدارمى، ص٣١.

(٤) ابن دريد، ص١٣٩، أسفل الصفحة.

(٥) وهذا الشرط يذكرنا بالقاعدة القانونية التلمودية التى تقول (en la-ddayyan ma she enawro oth, Bathra الورقة ١٣١/أ (صحح الإحالة فى ليفى، Neuhebr. Worterbuch، ص٣٩٩/أ، وكوت Kohut Acakh، ٣، ص٩٣/ب، أسفل الصفحة.

(٦) ولكن التنازلات والقواعد العملية كانت ممكنة أيضًا فى هذا المذهب، وذلك باستعمال مبدأ الاستصلاح، وعن هذا المبدأ، انظر WZKM، ص٢٢٩.

(٧) ولكن وُجِد فى هذه المدرسة اختلافات فى الآراء، وذلك كما هو موضح فى كتاب الخصاف، بعنوان "أدب القاضى"، أوراق ٩٥ وما بعدها من أوراق. والقرطبى، وفى الزرقانى، ٣، ص١٨١، يكتب بطريقة حماسية رافضًا هؤلاء الفقهاء الذين يدافعون عن هذا المبدأ ويرى" أن الشهادة التى تكمن فى ضمير امرئٍ أوثق من الشهادة المستمدة من شخص آخر".

(٨) كتاب "الأحكام"، رقم٢١.

ففى هذه القضية العامة كذلك، نرى أن علماء الدين "أى: الحجازيين" لا يمتنعون عن الاعتراف بما للحدس الشخصى "للقاضى" من قيمةٍ ومُبرر ((يسوِّغ بناء الحكم عليه)).

## (١٠)

مما تقدم يمكننا أن نرى أنه، حتى فى أقدم عصور ظهور السنة، كان من المحال أن نتكلم عن سُنة موحَّدة فى العالم الإسلامى، وذلك لأن الأحاديث المتعارضة المختلفة والمتعلقة بقضية واحدة، والتى ظهرت مِنْ أجل تعزيز الآراء المتعارضة لمختلف المدارس الفكرية، "نقول لأن هذه الأحاديث" كانت توضع جنبًا إلى جنب باعتبارها ذات مرجعية متساوية. ومن الناحية النظرية، كانت توجد عدة مناهج للتوفيق بين أمثال هذه الأقوال المتعارضة. فقد أدى اندماج الدراسات الحديثية إلى الوصول إلى علم نقد الأحاديث ورواتها، والذى به أصبح ممكنًا إعطاء مزيد من الاعتماد (أى: الترجيح) لأسانيد حديث معين أكثر مما يُعطى لأسانيد حديث غيره. وبهذه الطريقة يمكن للمرء أن يظفر بحجة لتفضيل حديث على حديث آخر، وهو الحديث الذى يتضمن رأيًا مخالفًا.

ويبدو أن الملاءمة بين هذه الاختلافات، والتى وصلت إلى إزالة أى وجود للتعارض عن طريق عملية من عمليات "التوفيق" harmonization "، كانت منهجًا متبعًا من قبل هذا الوقت. فقد استعمل هذا التوفيق منذ عصور مبكرة جدًا، وذلك لأن معارضى الحَديث ككل كانوا يميلون إلى مهاجمة.. تلك السمة التعارضية للأحاديث المختلفة، قاصدين من ذلك أن يثبتوا أن تلك المرجعية المَعْزُوة فى أوساط المتدينين لأمثال تلك الأحاديث ليس لها ما يبررها. وكان لزامًا على أتباع الحديث أن يهيئوا أنفسهم لمثل هذه المهاجمات. وكان أسهل طريق للدفاع أن يتخلصوا من تلك التعارضات بالسعى فى التوفيق بينها. وقد أفرد الشافعى (توفى سنة ٢٠٤ للهجرة)، وهو الذى تفرد من بين جميع أصحاب المذاهب القدامى بحيازة المصداقية العظمى نظرًا لوضعه لمنهجية مُبْتَكرة فى علم الفقه، "نقول: أفرد الشافعىُّ" عددًا كبيرًا من الفصول لمناقشة هذا الموضوع فى كتابه "الرسالة" (وهى بحث فى أصول الفقه، أى فى المبادئ التى يقوم عليها العلم

بأحكام الدين)[1]، وطور هذا الاتجاه الفكرى وفقًا للمبادئ التى بمقتضاها يمكن تحقيق التوافق بين الأحاديث المتعارضة. وقد سبق لابن قتيبة أن استعمل هذه الأسلحة الدفاعية بسهولة بالغة، وهو الأمر الذى يدل على أن هذا المنهج كان راسخ الجذور فى هذه الدوائر التى ينتمى إليها. وإن مثالاً على ذلك سوف يوضح هذه الطريقة المنهجية الذكية: "ذكر (أى معارضو الحديث) حديثين متعارضين عن الأطفال (الصغار) للكفار. فأنتم "يا رواة الحديث" ترون أن صعب بن الجثامة قال للنبى: "أثناء إحدى الغارات فى ظلام الليل وطئت جيادنا أبناء الكفار". فعند ذلك قال النبى: "إنهم (أى الأطفال) ينتمون لآبائهم"[2]. ثم إنكم ترون أن النبى أرسل كتيبةً من الجنود الذين قتلوا امرأة وصبيًّا صغيرًا، وهو الأمر الذى رفضه النبى رفضًا شديدًا. فقالوا: "إنهم من ذرية الكفار" ولكنه "أى النبى" رد عليهم قائلاً: "أليس أفضلكم من ذُرية الكفار؟"[3].

ونحن نقول عن هذا الموضوع إنه لا يوجد اختلاف بين الروايتين. فصعب يقرر أن الجياد "أثناء غارة فى ظلام الليل..." إلى آخره.. وعَنْ ذلك أجاب النبى أن الأطفال ينتمون لآبائهم، أى أنهم فى هذه الحياة الدنيا يجب أن يُحكم عليهم بنفس ما يُحكم به على آبائهم، وقد كانت الليلة ليلة ظلماء، وقد هوجم الكفار فى غارة، فلا ينبغى لكم أن تنسحبوا بسبب الأطفال الصغار، وذلك لأن لهم نفس ما لآبائهم. ومع ذلك، فلا ينبغى للمرء أن يتعمد قتل طفل.

"والأمر الذى رفضه النبى فى الرواية الأخرى أنهم قتلوا النساء والأطفال بصورة عمدية (تعمَّدوا ذلك) بسبب كُفر آبائهم وعن هذه "الواقعة" قال: "أليس أفضلكم من ذرية الكفار؟" أى أنه ربما كان منهم من كانوا سيكونون

---

(١) إن هذا الكتاب، والذى له أهمية فى تاريخ تفسير الأحاديث، يُعدُّ نقطة انطلاق لعلم أصول الدين، وتوجد فى مكتبة ولى العهد بالقاهرة نسختان خطيتان له (طبعة أحمد شاكر، القاهرة، ١٩٤٠).

(٢) أبوداود، ١، ص٢٦٤.

(٣) استخرج النبى من أسرى بنى قريظة من كان له لحية ثم قتلهم؛ ثم عفا عن الآخرين، وذلك وفقًا لرواية عطية القرظى الذى يدين بحياته لهذه الحقيقة، التهذيب، ص٤٢٥، ٧؛ وبناء على ذلك يجب تصحيح التعبير الذى جاء فى التهذيب، ص٥٢٢، وهم "ثم يثبتوا" يصير (لم ينبتوا). وفى أبو داود، ١، ص٢٥٩، أعلى الصفحة، والترمذى ١، صفحات ٢٢٨، ٣٠٠، وردت التعليمات التى عُزيت للنبى فيما يتصل بالقتال مع الكفار. وكان العفو عن الأطفال، والنساء والشيوخ من الأمور التى أوصاهم بها النبى بصفة مطلقة. قارن Fragm. hist, arab، ص٧٥، ١، الطبرانى، ١، ص١٨٥٠.

مسلمين حَسَنى الإسلام عندما يبلغون سنّ الرشد"[1].

ويوجد عدد قليل من الفصول فى الفقه ليس فيها مثل هذه الاختلافات فى المادة الحديثية. ومن الواضح أنه فى واقع الأمر، وفى التطبيق الفعلى للحياة اليومية، كان الحديث الذى يسود وينتشر هو ما كان قائمًا على إقرار الوضع العام القائم، أو ما كان يُعطى هذا الوضع سندًا شرعيًا[2]، أو ما أصبح عنصرًا من عناصر النظام والانضباط فى تلك الظروف التى سادت العصور المبكرة والتى غلبت عليها الشكوك والاضطرابات، أو ما كان ينظم بأسلوب لا تعارض فيه جانبًا جديدًا من جوانب الحياة التى لم تظهر إلا من خلال الإسلام. وإنه لمن الوهم أن نظن أن حديثًا يتناقض تمامًا مع العرف السائد يمكن أن ينجح فى قلب الأحوال القائمة بصورة فعلية، حتى لو أدخلنا فى الحسبان الحماية المكفولة لهؤلاء "الفقهاء" المشغولين بدراسته.

ولم تكن الأهمية المتزايدة للسنة فى عهد العباسيين كافية لأن تجعل جميع الناس بلا استثناء ضحايا للفقهاء المتمسكين بالسنة "حرفيًا: لرجال السنة". أولاً، لأن نشاطهم كان يبدو محصورًا فى نطاق مطالب الحياة اليومية، وهى الحياة التى كانوا يبذلون جهودهم لينظموها بروحٍ تلتزم بالدين. ومع ذلك، فلم يكن من الممكن أن تكيِّفَ الحياة لكل مظاهر الغُلو التى قد تنجم عن المعرفة التى يدرسونها. وكان من المحال إلغاء الممارسات القانونية العميقة الجذور وغيرها من العادات التى لا تتفق مع ميولهم ولا تتطابق مع مسلماتهم العقائدية."لذلك" تكرر ظهور مشكلة عدم اتفاق الممارسة دائمًا مع السُّنة. أمّا إذا كان الأمر محصورًا فى بعض الانحرافات المحدودة النطاق، فقد كان بوسع الفقهاء أن يعلنوا معارضتهم لها ويَصبُّوا جامَ غضبهم على الحكام الذين لا يساعدونهم بما فيه الكفاية فى "تغيير المنكر"[3]. وكانوا "أى الفقهاء" يجدون فى بعض الأحيان وُلاةً يرجون من دعَمِهم للفقهاء أن يفوزوا برحمة الله تعالى.

ومع ذلك، فكثيرًا ما كانت الأمور التى هى أكبر من مجرد الانحرافات المحدودة، معرضة للخطر "من قبل الفقهاء" فمن بين ما كان يأمر به علماء الحديث المتمسكون بالدين، وُجدت بعض التعليمات التى كانت تتناقض مع

---

(1) مختلف الحديث، ص٣١٥.

(2) كما حدث مثلاً فى المدينة - فقد سيطرت الأحاديث التى أقررت الحق العرفى فى هبة العمرى.

(3) قارن ZDMG، ٦١، صفحات ٥٦ وما بعدها من صفحات.

الممارسة المتبعة فى مجالات واسعة من الحياة العامة. ومع ذلك، فإنهم لم يكونوا يملكون القوة - رغم أنهم كانوا يميلون إلى حدٍ ما إلى ادعاء هذه القوة - لإعادة صياغة هذه الاتجاهات حتى تتوافق مع تخيلاتهم. وكان من المحال تحقيق هذا الأمر مع العادات والأفكار التى كانت لها أهمية أكبر من مجرد الأهمية المحلية، والتى كانت قد بلغت من رسوخ جذورها فى الممارسة أن أصبح لها الحق فى اعتبارها "إجماعًا"، والإجماع هو: الاتفاق الكامل لكل أفراد الأمة. لذلك كان على الفقيه أن يتوافق مع هذا الوضع. فإما أن يُقرَّ بأن هذا الحديث مَنْسُوخٌ بنص حديثى آخر - وقد كان من اليسير أن يجد نصًّا ناسخًا فى ذلك البحر الهائل من الأحاديث المتعارضة المتداولة - وإما أن يلجأ إلى آخر ما يمكن اللجوء إليه من إقرار فيضطر إليه، أى أنه يضطر إلى الإقرار به، وبالرغم من أن "الإجماع" يتعارض مع التعبير الواضح للسنة، إلا أنه لا يُلغى نَصَّ هذا القانون (أى: هذه السنة)، وذلك لأن "الإجماع" لا يستطيع أن ينسخ السنة، كما أنه - بنفس الصورة - لا يمكن نسخ الإجماع، إلا أن تعارضه مع السنة يقوم دليلاً على أنه لابد من وجود سُنةٍ ناسخة أحيانًا (والتى ينبنى عليها الإجماع) حتى لو لم يكن بالإمكان توثيق هذه السنة[1]. وهذه حيلة نافعة لإنقاذ مرجعية السنة فى مواجهة المطالب القوية لوقائع الحياة. ومع ذلك، فقد كان الناس فى العصور المبكرة [2] أكثر أمانةً. فلم يكونوا يسلمون بوجود أحاديث مجهولة يمكن الاستعانة بها فى تبرير عُرفٍ من أعراف الحياة اليومية باعتبار أنه متوافق مع السنة، وبدلاً من ذلك، كان الناس يعترفون صراحةً - كما هو الحال عند ابن قتيبة، وهو واحد من أشد الغيورين فى الدفاع عن أصحاب الحديث فى مواجهة المعلمين من أصحاب الرأى، فى القرن الهجرى الثالث "نقول: كان الناس يعترفون صراحةً" بأن من الأرجح أن تكون الحقيقة متمثلة فى الإجماع أكثر من المرويات الحديثية. فالحديث عرضة لكثير من التغيرات، وذلك بالنظر إلى قلة الدقة عند بعض رواته، وإلى التفسيرات المختلطة له، وإلى احتمالات النسخ التى قد يكون تعرض لها، وإلى عدم موثوقية الرواة، وإلى وجود حديثين متعارضين... "أما" إجماع الأمة فهو خِلوٌّ من أمثال هذه التغيرات... وهذا هو السبب الذى يفسر سبب تناقل

(١) النووى، ١، ص٢٢، ١٧.

(٢) مالك بن أنس يقرر أنه يفضل تصحيح العادة عن "الأخذ" بالأحاديث المتعارضة، وهذا عنده يتساوى مع "الإجماع"، قارن مناقشة هذه القضية عند "العبدرى"، فى كتابه "المدخل"، ١، ص٢٩٢.

الناس لبعض الأحاديث وإسنادها إلى النبى، واتباعهم -عمليًّا - لطرق أخرى[1].

وقد تسبب هذا التعارض فى اكتمال المذهب الفكرى المهتم بتقدير الأهمية النسبية للرأى العام والممارسة العامة للمجتمع المسلم (وهو الإجماع)، كما أن هذا المذهب كان له قدرٌ من الأهمية فى ضمير المسلم وتفكيره أكبر مما لأى برهانٍ آخر. فقد أُسْند إلى النبى أنه صرح قائلاً "إن أمتى لن تجتمع على ضلالة"[2]. ولم يعترض على الشرعية المطلقة للإجماع إلا قليل من الفقهاء[3].

وبهذا الشكل يُعتبر الإجماع بمثابة الثُّقل الموازن counterweight الذى يستعمله علماء الحديث فى محاولتهم لإصلاح العادات القائمة وفقًا لوجهات نظرهم، وفى محاولتهم للاعتراض الصارم على القوانين العرفية للمجتمع. وكما رأينا حالاً، فإنهم اضْطرُّوا إلى الإقرار بضعفهم فى مواجهة مثل هذه القوة، وكانوا من المهارة بحيث توصلوا إلى صياغة هذا الإقرار الذى جعل الاعتراف بالإجماع عنصرًا من عناصر السُّنَّة.

---

(١) مختلف الحديث، ص٣١١، الأمثلة، نفس المصدر، ص١١٢.

(٢) أبو داود، ٢، ص١٣١، أسفل الصفحة، الترمذى، ٢، ص٢٥؛ مصابيح السنة، ١، ص١٤، الظاهرية Zahiriten، ص٣٣، الحاشية رقم٢. وحديث الإجماع لم يرد فى البخارى ومسلم؛ فهو لا يعد حديثًا صحيحًا (أى: لا يُعد حديثًا مقطوعًا بصحته، وإنما هو حديث حسن، فقط).

(٣) وخاصة فى دوائر الفلاسفة، الذين منهم النظام المعتزلى مثلا. فقد نُسبت إليه هذه الأفكار التى تتبنى بعضها على البعض الآخر، والتى يقول فيها: "من الممكن للمسلمين أن يُقروا رأيًا خاطئًا، فكل العالم الإسلامى، مثلاً، يجمع على أن محمدًا، وذلك خلافًا لسائر الأنبياء، جاء برسالة إلى سائر البشر. ومع ذلك، فالحقيقة أن الله أرسل كل نبىٍ لسائر البشر إلى آخره، مختلف الحديث، ص١٩.

# الفصل الثالث

# الحديث فى علاقته بوجوه التعارض بين الفرق فى المجتمع الإسلامى

# (١)

من حيث التاريخ الثقافى، تعتبر الجوانب الشرعية للحديث أقلَّ فى أهميتها من تلك الجوانب التى تكشف عن الطريقة التى اشتبكت بها العناصر الدينية فى العالم الإسلامى مع الظروف والعلاقات السياسية فى هذا العالم. وكانت الأفكار التى تتناول هذه المسائل، شأنها شأن المذاهب التى تستند إليها، تقدم فى شكل الحديث النبوى. وفى هذا الصدد، سوف نأخذ فى اعتبارنا مجموعات معينة من الأحاديث التى ستوضح العلاقات القائمة بين الموقف السائد فى الدوائر ذات التوجه الدينى وبين القوى الفعلية فى الدولة. وبادئ ذى بدء، سنركز اهتمامنا على مجموعة من الأحاديث السياسية التى تدين بنشأتها إلى هدف تأمين طاعة الحكام "حرفيًا: طاعة الحكومة" فى ظل ظروفٍ يَرَى فيها أصحاب العقليات الدينية أن رفض هذه الطاعة يعد واجبًا دينيًا. وقد تسبب الحكم الأموى فى إحداث هذه الظروف فى بادئ الأمر، وهو الحُكم الذى كان مُخالفًا للدين تمامًا، ولم يكن بالإمكان أن يُذعِن المسلم لوجوب خضوعه لهذا الحكم، كما خضع له أهل الشام، وهم الذين تميزوا عن غيرهم بأنهم "أشد الناس حرصًا على إظهار الطاعة للبشر، وأشد الناس نفورًا عن إظهار الطاعة لله تعالى"[1]، وحتى لو أن مشاعر المسلم المخلص لدينه لم تُفضِ به إلى التشكك فيما إذا كان الحكام فى دمشق "أى: الأمويون" وقادتهم وولاتهم المخلصون لهم، من أمثال الحجاج بن يوسف، وخالد القسرى، وأمثالهم من الرجال، هم القادة الشرعيين لهذا المجتمع المتدين أمْ لا، فمن الممكن العثور على القدر الكافى من المدَّعين "أى: الزاعمين بأحقيتهم فى الحكم" والثوريين، والذين لم يَغْفُل دُعاتُهُم عن إسدال ستارٍ من التقوى حول أهدافهم ابتغاء أن يكونوا أكثر تأثيرًا (فى الناس).

وقد ظهرت المشكلة المستمرة التى تتصل بالطريقة التى كان يتوجب على المؤمنين الصادقين أن يتصرفوا وفقًا لها فى ظل أمثال هؤلاء الحكام، "نقول: وقد ظهرت هذه المشكلة" فى هذه الفترة بوصفها واحدة من أهم القضايا فى

(١) فى أبى المحاسن، ١، ص٨٠، ١٠.

الحياة الدينية. وقد تمَّ حلّها بوسائل متعددة، واحتفظ الحديث بصورة لهذه الأحكام. وقد أوضحنا من قبل فى الفصل السابق أنه كان يوجد عدد من المعارضين السياسيين المعاندين الذين لم يعترفوا أبدًا بكل هؤلاء الحكام الأشرار وأشياعهم "أى الناطقين بأسمائهم"، والذين أطلقوا عليهم "أى على هؤلاء الحكام وأشياعهم" اسم "المُحِلُّون" أى فاعلو الحرام[1]، وواجهوهم بالمقاومة السلبية. وكان هؤلاء الناس "من المعارضين السياسيين" يشاركون الخوارج مشاركةً تامة فى موقفهم من اعتبار مقاتلة أمثال هؤلاء الحكام واجبًا يجب القيام به، إلا أنهم كانوا منفصلين عن الخوارج فى كونهم "أى: المعارضين السياسيين" مقتنعين بشرعية خلافة الإمام على، وربما بشرعية خلافة ذريته من بعده. وقد كانوا، حتى فى لحظة وفاة أحدهم، يضيفون إلى شهادتهم بالإيمان بالله وبرسالة النبى، الشهادة بأن الحجاج لا يمكن اعتباره من المؤمنين[2]. (أما) من كانوا فيهم أطول أناةً وأكثر اعتدالاً، فقد تداولوا أحاديث مثل هذا الحديث: إنكم ستُحكمون - فى نهاية الأمر - مِنْ قبل الأمراء، الذين سوف يبيعون لكم خبزكم الذى تأكلونه كل يوم، وسوف يرفضون بيعه لكم ما لم تعترفوا بأن أكاذيبهم حق وتؤيدوهم فى كفرهم: أعْطوهم ما هو حق لهم بمقتضى الشرع طالما يقبلون نفس الأمر منكم، ولكن إن خانوا العهد فى هذا الأمر، فقاتلوهم، ومَنْ قُتِل بسبب هذا التصرف "أى بسبب مقاتلته لهم" فسوف يُعدُّ شهيدًا"[3].

وكان هذا الحزب المعارض يتناقض بشدة مع الاتجاه الموالى موالاة كاملة "للحكام"، والذين كان أنصاره يسمون - فى الظاهر - بالمرجئة[4]. لأنهم لم يكونوا يعتبرون أن الرفض الحقيقى لأحكام الدين من قبل الأمويين سبب

---

(١) Agh، ٦، ص٣١، ١٥، "مُحِل" فى وصف الحجاج، قارن Agh، ١٥، ص٨، وياقوت، ٢، ص٤٢٩، ٣، من أسفل الصفحة. وهذا الرأى بطبيعة الأمر رأى شخصى أحادى الجانب: ذلك أن الأمويين كانوا بدورهم يسمون أتباع الزبير من المتدينين فى مكة باسم: "الناكثين"، Agh، ٢١، ص١٤٦، ٥.

(٢) المسعودى، ٥، ص٣٧٧، ٦.

(٣) فى ابن حجر، ٤، ص١٦٧.

(٤) للاطلاع على "أخبار" المرجئة، انظر كذلك جولد تسيهر فى كتابه Vorlesungen uder den Islam (هيدلبرج، ١٩١٠) الفهرس، تحت مادة Mutdschia؛ جى،فان فلوتن G.Van Vloten، ZDMG,Irdscha، ٦٥، صفحات ١٦٥ وما بعدها؛ إيه. جى ونسينك A.J. Wensink فى مقالته عن "المرجئة"، فى E.I).

كافٍ لرفض الطاعة لهم ولو نظريًا[1]، أو لوسمهم بأنهم كافرون[2] وإعلان أنهم ملعونون. ومن أجل الاعتراف بأن الأمويين مؤمنون صادقون كان أتباع المرجئة يرون أنه يكفى لهذا الاعتراف أن الأمويين يعترفون بالإسلام بصفة عامة؛ فقد كانوا "أى: المرجئة" لا يهتمون بإلقاء الأسئلة الكثيرة عن السلوك الفعلى "للأمويين"[3]. ولذلك لم يعترض هؤلاء الناس على تلك الإجراءات القاسية التى اتخذها الأمويون وولاتُهم ضد الرجال المتدينين الذين كانوا يرفضون الولاء لهم، كما أنهم "أى المرجئة" دافعوا عن المذبحة التى تَسبب الأمويون فى إشعالها بين خصومهم من الرجال المتمسكين تمسكًا شديدًا بالدين. وقد وصل الحال إلى أن علماء الشرع الأتقياء كانوا ينتمون إلى فرقة المرجئة[4] - وهُم، بلا شك، أولئك الفقهاء الذين التقينا بهم قريبًا بوصفهم أدوات طيعة وقُضاة متساهلين من ذوى الميول الأموية. وكانت الدوائر الحاكمة تنتظر من هذه الفرقة أن تعلن أن خُصوم هذه الأسرة الحاكمة ومُحرضيهم على الشر كفار، وأن تنشر هذا المذهب انطلاقًا من أن من يشقون عصا الطاعة[5]، وينكثون يمين الولاء، ويفارقون الجماعة، ومنْ ثم يهددون أمن المسلمين يستحقون اسم "الكفار"[6]. ويدون مثل

(١) فيما تلا ذلك من عصور أصبح هذا الاختلاف فى الاتجاه يمثل المسألة العلمية النظرية الخاصة بإمامة الفاسق، أى مسألة ما إذا كان من الممكن لشخص فاسق أن يكون رئيسًا للمجتمع المسلم أم لا. ويقال إن أبا حنيفة بوصفه مرجئًا أجاب على هذه المسألة بالإيجاب، إلا أن بعض أتباع مذهبه ينكر أن يكون ذلك رأى أبى حنيفة؛ الخصاف، أدب القاضى، ورقة٢٦، ظهر الورقة.

(٢) الأحكام المعتدلة عن خصوم علىٍ من أهل الشام والمجموعة فى كتاب "العقد"، ٢، ص٨٣، صدرت من هذه الدوائر.

(٣) يروى الطبرى أن وجهة النظر التى ترى أن الآية رقم ١١٠ من السورة (١٨) (سورة الكهف) والتى تقول ﴿ فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا ﴾ كانت آخر ما نزل من الوحى القرآنى (فلا تكون قابلة للنسخ) "هذا الرأى" يُعْزى (بناءً على رواية قديمة على وجه الاحتمال) إلى الخليفة معاوية الأول، وذلك بدون الإشارة إلى سبب خاص لهذا العزو: السيوطى، فى كتابه "الإتقان، ص٣٤ (من تعليق الطبرى على الفقرة، ١٦، ص٢٨.) ويمكن تلخيص هذا التعليق أن الأمر لم يخلُ من قصد عندما نسب خصوم المرجئة إلى الأمويين القيام بتنفيذ آراء المرجئة. ووجود الهمزة فى جذر الكلمة التى اشتق منها اسم هذه الفرقة كان كثيرًا ما يتسبب فى الخلط بينه وبين الفعل "رجا".

(٤) مثال ذلك، ابن قتيبة، طبعة وستنفيلد، ص٢٤٠، ٣.

(٥) قارن الميدانى، ان ص٥٧، أسفل الصفحة، بالمثل القائل: إياك وقتل العصا؛ وبخصوص هذا التعبير، انظر Agh، ١٣، ص٥٢، السطر الثامن من أسفل الصفحة، ص٥٩، ١٨.

(٦) العقد، ٣، ص٢٥، أعلى الصفحة.

تلك المساعدة، كان من العسير على الأمويين أن يظفروا بموطئ قدم فى المجتمع الإسلامى. ولدينا دليل مؤكد مستمد من عَوْن بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، وهو فقيه صالح (فى نهاية القرن الهجرى الأول)، يدل على أنه كان فى مبدأ أمره يؤيد فرقة المرجئة. وبعد ذلك فارقها كى يقاتل ضمن الجيش الثائر بقيادة الأشعث ضد الحجاج، ولم يَرْض عن الأمويين[1] إلا فى عهد عمر بن عبد العزيز، وذلك لأن هذا الأمير نفسه كان نصيرًا للمبدأ الذى يقول: "إن من يعارض حاكمًا ظالمًا لا يعد متمردًا ولكن المتمرد هو هذا الحاكم الظالم، وذلك لأنه لا تتحقق الطاعة بمعصية الله"[2]. وكان عون شاعرًا كذلك، ولدينا سجل شعرى يسير عَنْ مفارقته لفرقة المرجئة الموالية للدولة، وهو السجل الذى يبين مذهب المرجئة فى العلاقات التى تربطهم بالأمويين، حيث يقول:

إن السبب الأول الذى يجعلنى أفارق "هؤلاء الناس" بشكل قاطع -
أننى أتبرأ مما يُقرُّ به المرجئون:
فهم يقولون إن مِن الممكن إراقة دماء المؤمنين[3]. بينما يتحتم الحفاظ عليها.
ويقولون إن من الممكن أن ينتمى المؤمن لأهل الجور[4].
بينما يعد الجائرون غير مؤمنين[5].

من المحتمل إلى حد كبير أن يكون منشأ فرقة المرجئة راجعًا إلى ذلك الولاء للحكم الأموى، والقائم على أسس توفيقية. وعندما اختفى هذا السبب فيما بعد، وفقد القول بمشروعية "إراقة دماء المؤمنين الصادقين" كل الحقيقة، حصر المرجئة اهتمامهم بالتقييم العقائدى لممارسة الدين (أى: للعمل) على النجاة (أو: الخلاص الروحى). لهذا، ينبغى علينا أن نفترض، وبناءً على الأحداث التاريخية السابقة لهذه العقيدة المُرجئة، (ينبغى علينا أن نفترض) أنها مُرْجئة سياسية. ومع ذلك، فإن هذا (الافتراض) لا يلقى مزيدًا من الضوء على ذلك الغموض اللغوى

---

(١) قارن Fragm. Hist. Arab. ص٤٢، وما بعدها.

(٢) المسعودى، ٥، ص٤٢٢، ١.

(٣) ينبغى للمرء أن يذكر - فحسب - الكلمات التى قالها زياد بن أبيه للحسن، حيث قال: إنى لأود أن آكل لحمك (أى أقتل رجالك)، العقد، ص٥، سطر٣ من أسفل الصفحة.

(٤) هناك رواية أخرى وهى: آل الجور، وهذه القراءة يمكنها إعطاء سبب أفضل للارتباط بالأسرة الأموية.

(٥) ابن قتيبة، ص١٢٩ Agh، ص٩٢، ١٣، وما بعدها كريمر Kremer, Culturgesch Streifzuge، ص٥، الملحوظة رقم٢.

المتعلق بالمعنى الحرفى لاسم هذه الفرقة[1].

ولما كان الخصوم السياسيون - الدينيون للأمويين، وذلك باستثناء الخوارج، يؤيدون جماعة العلويين فى الغالب، فقد كان طبيعيًّا أن يتناقض المرجئة مع الشيعة، وقد يقوم هذا الوجود الفعلى لهذا التعارض دليلاً على صحة رأينا[2]. ففى قصيدة للشاعر الكيْسانى السيد الحميَرى (توفى حوالى سنة ١٧٣ -١٧٩ للهجرة) والتى يمدح فيها ابنى الإمام على، يقول هذا الشاعر لخصومه:

**خليلىَّ لا تُرْجئا واعلما بأن الهدى غَيْرُ ما تَزْعُمانِ**

(أى: أيها الصديقان لا تأخذا بعقيدة المرجئة، واعلما أن الهداية تختلف عما تؤمنان به)[3].

والإرجاء (وهو اسم مصدرى (مشتق من الفعل) مأخوذ من نفس الجذر الذى يكون لفظ "مرجئ" اسم فاعل منه). والإرجاء هنا معناه رفض الأئمة العلويين والاعتراف بخصومهم وفى الواقع، نجد فى أثناء هذه القصيدة (فى البيت رقم١٠)، أن الاعتراف بالأمويين (ابن حرب، "وأشياعه") موصوف باستعمال فعل "يُرجئ". ومع ذلك، يستعمل هذا الشاعر تلك الكلمة فى معنًى أوسع، وربما فى معنًى ساخر، فى الإشارة لإمامه هو فيقول "إرجائى". فيما يعنى أن أبا الحسن (أى الإمام على)[4] هو "الإرجائى" الحق عندما أعْرَضَ عن العُمَرَيْن (أبو بكر وعمر)، سواءً أكانا عادلين أو مذمومين[5].

وبهذا الشكل يكون المرجئون الفرقة الموالية للدولة والمعارضة لفرقة الجبل Mountain، وهى جماعة من المتدينين الأباة الذين كانوا خصومًا للأمويين

---

(١) راجع هوتسما Houtsma فى كتابه De strijd over het dogma (In den Islām tot op el-Ash'ari)، ليدن ١٨٧٥، ص ٣٤.

(٢) ابن قتيبة، ص٢٣٠، ١٥، اثنان يتشيعان واثنان مُرجئان واثنان يريان رأى الخوارج، Agh، ٤، ص٦٣، الجزء قبل الأخير: اختصم شيعى ومرجئ. ووفقًا لذلك فإن المقصود هنا هو المرجئ السياسى وليس الدينى، فالمرجئ يقابل بالوعيدى، وانظر الطوسى، كتب الشيعة، ص٣٧٦، رقم٨٥٠، قارن المرجع السابق، ص٣٦٨، رقم ٨٠٨، "يقول بالإرجاء"؛ وفى مقابلها (يذهب إلى الوعيد).

(٣) Agh، ص١٦، ١٢ (وقد لفت صديقى سنوك Snouck نظرى إلى هذا النص).

(٤) لابد من ملاحظة أن التصريف الأول لفعل رجا (الثلاثى الآخر) مستعمل كذلك، مثال ذلك ما جاء فى نفس القصيدة، فى البيت الأول "أرجو أبا حَسَنٍ عليًا"، قارن العقد، ٣، ص٢٢، ١١، فى معنًى مستعمل قبل عصر الأمويين: إنى لأرجو للحجَّاج؛ قارن أعلاه، ص٩٠، ملحوظة ٧.

(٥) Agh، ٧، ص١١، ١٢؛ قارن نفس المرجع، ١، ١٦، (فليس علىّ فى الإرجاء بأسٌ).

وخصوصًا كذلك - عبر التاريخ - لغيرهم من الحكام الذين كانوا يخالفون حُكم الدين، وذلك لأن نفور المتدينين من الحياة التى كان يعيشها الحكام لم يخمد مع زوال الحكم الأموى. وبين هذين الاتجاهين المتناقضين توجد فرقة وسطى، نجحت فى اختراق الضمير الجمعى للمسلمين، كما أن نظْرَتَها للأمور تركت أكثر العلامات الظاهرة فى علم الحديث، فهؤلاء الفقهاء التوفيقيون - وهم الذين نتكلم عنهم - قد أنجزوا عملاً فذًا فى غاية البراعة. فنظرًا لأنه، من وجهة نظر الدين، لا يمكن إنكار عدم استحقاق الحكام "للحكم"، وذلك بالرغم من التساهل الذى أبدته فرقة المرجئة؛ قام هؤلاء الفقهاء بنشر المذهب الذى يقول إن الطاعة التى كانت فى جميع الظروف مستحقة للحكام الفعليين، كانت فى مصلحة الدولة، وفى مصلحة وحدة المسلمين، وهى الطاعة التى قدمها هؤلاء الذين كانوا مقتنعين - بصفة شخصية - بأن هؤلاء الحكام لا يستحقون أن يَحْكُموا. وعن طريق قيامهم بنشر الأحاديث التى تعطى هذا الانطباع فى الأذهان، قدم هؤلاء الفقهاء عَنْ غير قصدٍ خدمة لا تُقدر بثمن للدوائر الحاكمة، ويبدو أنهم ساعدوا بذلك مساعدة كبيرة على ضمان أن يحظى كل حاكم بالرضا التام من جانب العامة، وهو الأمر الذى كان يجيز الحكم الغير شرعى ويقدم لأصحابه الولاء، وقد حدث ذلك كذلك فى نفس الوقت الذى كان فيه هؤلاء الفقهاء يتقبلون كحقيقة واقعة أى ثورة تتمكن من إضفاء الشرعية على نفسها مِنْ خلال نجاحها "فى الوصول للحكم". ولم يكن يلزم الفقهاء إلا أن يقوموا بطمأنة الضمير الدينى للناس، والذى تَعرَّض للتحريض من قبل أدعياء التقوى من الدهماء، والمتمردين، والذين يزعمون أنهم أصحاب الحق فى الحكم، وإذا حدث ذلك "أى: إذا اطمأن الضمير الدينى للناس" فإنهم لن يعبأوا كثيرًا بما إذا كان زيد أو عمرو هو الجالس على العرش -(سواءً أكان الأمر مع رملة أو هند، فسوف ندين لهم بالولاء كقادة للمؤمنين)[1]. فما هو الذى يعنينا من تحديد الملك الذى يمارس سلطته علينا؟[2].

وبالنسبة لهذا العصر المبكر[3]، وكما هو بالنسبة لكل العصور التالية، فإن كلمات الشاعر عمرو بن عبد الملك، والمعاصر للتنافس الذى نشب بين الأميرين

---

(١) المسعودى، ٥، ص٧١، ٦.

(٢) المرجع السابق، ص١٧٤، الجزء الأخير.

(٣) قارن كريمر Kremre فى كتابه Herrschenden Ideen، ص ٣٥٦، أسفل الصفحة.

العباسيين الأمين والمأمون، تصف مشاعر الناس، حيث يقول: لن نغادر بغداد، حتى لو أن هذا أو ذاك غادرها أو بقى فيها، ولو استطعنا أن نعيش فى راحةٍ فحسب، فلن يعنينا ما إذا كان هذا أو ذاك هو الإمام[1].

## (٢)

قام الفقهاء بإزالة الشكوك الدينية التى كانت تساور الناس، وذلك عن طريق الأحاديث التى قدموها لهم. وسوف نهتم الآن بهذه الطبقة من الأحاديث التى تهدئ النفوس، والتى كان لها تأثير مهم على تطور حياة الدولة الإسلامية. وسوف يستطيع القارئ ملاحظة أن هذه الأحاديث تمثل درجات متعددة من الوسطية[2]. ويبدو أنه ليس من الضرورى أن ندونها وحدها هنا. إذ إنها جميعًا تهدف لهدف واحد: وهو تعليم "الناس" أنه يلزَمُهم أن يطيعوا حتى الحكومة الشريرة، وأن عليهم أن يتركوا لله السبب الذى يقضى بسقوط الحكام الذين لا يقبلهم سبحانه.

وقد سبق لأبى يوسف أن جمع آراءه الخاصة بهذه القضية فى رسالته إلى هارون الرشيد[3]، كما يوجد تجميع آخر لهذه الآراء فى كتاب الشيبانى الذى وضعه عن قوانين الحرب[4]. "ومن ينكر شيئًا من تصرفات حاكمه فليصبر عليه، فإن من يفارق الطاعة ولو قيد شبر فإنه يموت ميتة جاهلية"[5] "حاكم غشوم يحكم زمانًا خير من ثورة تدوم فترة"[6]. "من فارق الجماعة قيد شبر، فقد

---

(١) الطبرى، ٣، ص ٨٩٠.

(٢) إن المذهب المضاد "لهذه الأحاديث" لا يزال يُرى فى الحديث التالى: "سُئل النبى: هذا ابن عمك معاوية يأمرنا بأن نعمل، فهل علينا أن نطيعه؟ فقال النبى: أطيعوه فى طاعة الله، وارفضوه فى معصية الله"، أبو داود، ٢، ص١٣١.

(٣) كتاب الخراج، صفحات٥، وما بعدها.

(٤) WJL، ٦٠، صفحات ٥٨ وما بعدها [١، صفحات ١٠٦، وما بعدها].

(٥) كتاب الفتن، رقم ٢.

(٦) مالك بن أنس، فى المقرى، ١، ص٩٠٠، ٤ "سلطان جائر مدةً خير من فتنة ساعة، وثمة قول مشابه لعمرو بن العاص اشتهر عنه وهو: سلطان ظلوم غشوم خير من فتنةٍ تدوم، اليعقوبى، ٢، ص٢٦٣، ١٤. (فى الميدانى، ١، ص٣١٣ حتى آخر الكتاب، يذكر هذا القول على أنه قول مولّد).

خَلَعَ ربقة الإسلام (أى: علاقة الطاعة)". "لجهنم سبعة أبواب، منها باب لمن سل السيف على أمتى"[1]. "ويومًا ما، سوف تظهر شرور كثيرة جدًّا فى أمتى، ولكن مَنْ فرَّق كلمة المسلمين قتل بالسيف، كائنًا من كان". وقيل إن النبى تساءل قائلا: "كيف تتصرفون عندما يأتى من بعدى حكام يستأثرون لأنفسهم بجزء من الغنيمة (أى يبددون مال الدولة)؟". وكانت الإجابة "إذًا لوضعنا أسيافنا على عواتقنا[2] نقاتل (هذا الحاكم) حتى نلقاك ثانية" فأجاب النبى: "ولكنى سأدلكم على ما هو خير لكم من ذلك: اصبروا حتى تلقونى ثانية" "قاتلوا مع كل أمير بَرًّا كان أم فاجرًا، وصلوا وراء كل أمير برًّا كان أم فاجرًا"[3]. "أطيعوا كبراء كم ولا تقاوموهم، فإن طاعتهم من طاعة الله، ومعصيتهم من معصية الله... إذا تولى أمركم منْ يعصى الله، فلعنة الله عليه (أى إن الله أعلم كيف يعاقبه، ولكن عليكم ألا ترفضوا طاعته)[4]. وإن قول النبى "من أهان سلطان اللهِ فى الأرض أهانه الله"[5]. يُستشهدُ به على من يعترض (على الحاكم). "لا تسبوا الحكام، على ما يفعله نوابهم من أعمالٍ مخالفة للسنة. فإنهم إن يفعلوا الخير فإنهم يستحقون ثواب الله ويتوجب عليكم أن تكونوا شاكرين، وإن أساءوا فإن عليهم تبعة ذنوبهم، ويتوجب عليكم أن تكونوا صابرين، فإنهم السوط الذى يعاقب به الله من يريد عقابهم. لا تتلقوا بلاء الله بالغضب والسخط ولكن تلقوه بالتواضع والخضوع[6]. وبالاستدلال بهذه الاعتبارات، يرفض ممثلو هذا الاتجاه قتل الحكام الطغاة: "الحجَّاج عُقوبة من الله؛ فلا تقابلوا عقوبة الله بالسيف"[7].

وبصورة عامة، كان المؤمنون الصادقون يُنصَحون بألا ينضموا لأى فرقة فى الأوقات التى تظهر فيها وقائع التمرد والثورات (أى: فى أوقاتِ الفتن)، بل يلبثوا ساكنين فى بيوتهم وينتظروا نهاية هذه الأمور فى تسليم وصبر. "القاعد[8] خير

---

(١) الترمذى، ٢، ص١٩١، ١٥.

(٢) وَضَعْنا أسيافنا على عواتقنا.

(٣) أبو داود، ١، ص٢٥٢؛ ٢، ص١٨٣؛ وقارن: كتاب الجزية، رقم ١٨.

(٤) ابن حجر، ٤، ص٣١٩.

(٥) الترمذى، ٢، ص٣٥.

(٦) فى الفخرى، طبعة آلواردت Alwardt، ص٤٠.

(٧) العقد، ٣، ص٢٢، أسفل الصفحة.

(٨) قارن الخطبة التى ألقاها أبو موسى الأشعرى على أهل الكوفة، أبو حنيفة الدينورى، ص١٥٤، ٥،

من القائم، والقائم خير من الساعى، والساعى خير من المشارك (فى النزاع)[1]. "كونوا أحلاس[2] بيوتكم". "إن السعيد لمن جُنِّبَ الفتن[3]، وإذا أُرْغِمَ الثوار أحدكم على أن يقول برأيه فخير لك أن تكون عبد الله المقتول من أن تكون عبد اللهِ القاتل"[4]. وفى أوقات الفتن ينبغى على المرء أن يكسر قوسه، وأن يقطع وتره، وأن يتخذ سيفًا من خشب[5]، إلى آخر هذه الأمور[6].، ولكن ما هو أفضل من كل ذلك أن يختبئ المرء فى أبعد الأركان وأضيقها، مبتعدًا عن هذه الثورات[7]، حتى لا يتورط فى هذه الحركات. وإلى هذه المجموعة (من الفقهاء) تُنْسب تلك النقول الحديثية التى تعظ المؤمنين وتهدئ خواطرهم بالقول بأنه إذا كان من غير الممكن تغيير الشر السائد باليد واللسان، فيكفى الاعتراض عليه بالقلب[8]."من شهدها وكرهها كمن غاب عنها"[9].

فهذه المبادئ العامة كان الناس يتلقَّوْنها من الفقهاء بغرض تدعيم النظام القائم ومنع الاضطرابات المدنية. وكذلك بذل (هؤلاء الفقهاء) جهودًا للعثور على أمثلة تطبيقية من التاريخ القديم للمسلمين تعزز تعاليمهم النظرية. وكان المقصود من

---

حيث يقول: "النائم خير من القائم". وللاطلاع على هذا الاستعمال لفعل (نام) فى اللغة قديمًا انظر دوزى Dozy فى كتابه Supplem [ent aux dictionnaires arabes، ليدن، ١٨٨١)، ص ٧٩٠/أ، قارن Oestrry. Monatsschr. Fur den Orient، ١٢ (١٨٨٥)، مجموعة ٢٠٩/أ قائم ونائم، ياقوت، ٤، ص٩٤، ١٩.

(١) الترمذى، ٢، ص٣١.

(٢) ووردت كذلك فى صيغة المفرد "جلس بيتك"، وللاطلاع على الشرح، انظر التعليقات على "أبى العلاء"، "فى كتابه"، "سقط الزند"، ١١، ص ١٥٦، بيت شعر دمم ١؛ وقارن "حلس من أحلاس بيته"، أبو حنيفة الدينورى، ص ٣٤، ١٩.

(٣) أبو داود، ٢، ص١٣٣.

(٤) ابن قتيبة، مختلف الحديث، ص١٨٢.

(٥) من الواضح أن نتصور وجود صلة بالواقعة التى ناقشها ڤان جلدر Van Gelder فى كتابه Machtar de vaalsche profeet، ليدن، IMA، ص٧٢.

(٦) الترمذى، ٢، ص٣٢.

(٧) كتاب الإيمان، رقم١٠، ص١٢، أسفل الصفحة. بهذا الاعتبار، فإن التعبير القائل: "فرارًا من الفتن"، لا يعنى الهروب من الإغراء الذى يفسد الأخلاق (انظر كرل krehl فى كتابه بعنوان Beitrage zur Charakteristik der Lehre vom Glauben im Islam، لا يبزج، ١٨٧٧، ص٣٦)، ولكنه يعنى اجتناب الخروج على السلطة الحاكمة.

(٨) ZDMG، ٦١، ص٥٧، التعليق رقم (١).

(٩) أبو داود، ص ١٤٢.

هذه الأمثلة إثبات أن المسلمين الصالحين الذين عاشوا فى العصور الأولى للإسلام رفضوا الحياة السياسية وقلاقلها انطلاقًا من هذه الرؤية السلمية. فالأحنف بن قيس يروى قائلاً: انطلقت لأنصر هذا الرجل (أى عليًا قبل موقعة الجمل)، فلقيت أبا بكرة فقال لى: إلى أين أنت ذاهب؟ "قلت: أريد أن أذهب لأنصر هذا الرجل"، فردَّ أبو بكرة قائلا: "عُد أدراجَك، فقد سمعت النبى يقول: "إذا التقى المسلمان بسيفيهما، فإن كليهما: القاتل والمقتول فى النار"[1]. وعندما سُئِل نافع، وهو تابع (أى: مَوْلى) لابن عمر، والذى لم يرغب فى المشاركة فى الثورة التى قام بها ابن الزبير، عندما سُئل عن مسلكه السلبى تجاه هذه الثورة التى قامت ضد الحكومة الشريرة فى الشام، حُكى عنه أنه قال: "مذكور فى القرآن (الآية ١٩٣ من السورة الثانية) الأمر لنا بقتال الكفار حتى لا تكون فتنة، ويكون الدين لله"، وقد قاتلنا لإنهاء عصيان (الكفار) ولِنُصْرةِ دين الله. أمَّا حَرْبكم فتؤدى إلى الثورة وإلى إحداث حالة لا يكون الدين فيها لله"[2].

والرواية التالية، والتى ترجع كذلك إلى نافع، أوضح من غيرها من الروايات الدينية فى هذا الموضوع. فعندما أعلن أهل المدينة حرمان الخليفة الأموى يزيد بن معاوية من الخلافة "جمع ابن عمر (والذى من أتباعه نافع) أصدقاءه الحميمين وأبناءه وقال لهم: لقد سمعت النبى يقول إنه فى يوم البعث سوف يُرفعُ علم أمام كل من نقضوا عهودهم[3]. وقد بايعنا هذا الرجل (يزيد) بيعةً "ملتزمة" بعهد الله وبعهد رسوله. وإنى لا أعلم غدرًا[4] هو أعْظَمُ من الغدر فى بيعةٍ لرجُلٍ "التزمنا فيها" بعهد الله وعهد رسوله، ومِنْ رَفْعِ السيف فى محاربته"[5]. فهذه القصة مقصود بها تعليم المؤمنين فى سائر العصور أن واجب المواطن/ أو الرعية فى

(١) كتاب الديات رقم = الفتن، رقم١٠.

(٢) كتاب التفسير، رقم ١٤، وقارن رقم ١٠٢، آخر الصفحة، بما جاء فى الآية ٣٩، من السورة رقم٨.

(٣) انظر القسم الأول ص٢٣؛ وأضف إلى هذا المرجع الملحوظة رقم٢؛ وكتاب الجزية، رقم٢٢؛ أبو داود، ١، ص٢٧٢؛ الدارمى ص٣٢٨. ويبدو أن حكاية العلم المرفوع فى الجاهلية تظهر فى صورة عبارات شعرية. قارن قول زهير: ويُرفع لكم فى كل مجمعة لواء.

زهير، ١: ٦٣، طبعة لاندبرج، ص١٦٥، بيت شعر رقم ٤، "إذا ما راية رفعت لمجد"، الشماخ، Agh.، ٨، ص١٠٦، ٢١ = التهذيب، ص١٤٨، الجزء قبل الأخير.

(٤) القراءة الشائعة لهذه الكلمة هى "عُذرًا"، ولكن القراءة المفضلة هى "غدرًا".

(٥) كتاب الفتن، رقم٢٢، ويوجد فى "صحيح" مسلم نصوص مماثلة للأحاديث المستشهد بها هنا.

الخضوع للحاكم حتم لازم، حتى لو كان هذا الحاكم أكثر الحكام شرًّا[1].

وكان ذلك مقصودًا منه أن يكون درسًا لهؤلاء الذين يرون من الفضيلة عصيان السلطات التى يعتبرونها غير ملتزمة بالدين، والذين يرجون الفوز بثواب الشهيد من خلال مقاتلتهم لهذه السلطات. وقد كان التغير فى معنى "الشهيد"، وهو الموضوع الذى سنتناوله بمزيد من التفصيل فى الملاحق الخاصة بهذا الكتاب، "كان هذا التغير" مما ساعد على هذا الاتجاه.

وقد وضعت مجموعة الأحاديث السابق ذكرها فى قوائم، بدون ترتيب زمنى لها، وذلك لأنها فى غياب معيار الترتيب الزمنى الذى له ولو درجة نسبية من الموثوقية، يكون من المحال إثبات واحدٍ منها. ومع ذلك، فقد يكون من الجائز افتراض أن الفكرة الأساسية لهذه المجموعة من الأحاديث تعود إلى القرن الهجرى الأول، عندما شعر الناس بشدة بالتناقض بين الروح الشريرة لنظام الحكم والمثاليات التى يعتنقها المتدينون. ولعل الذين لم يكن لديهم ذلك التحدى الذى عُرف عن "سعيد بن المسيب"، وإنما سَعَوْا لنوع من أنواع التسوية المؤقتة، مع القوى الحاكمة، وذلك كما فعل الفقهاء التوفيقيون الذين سبق أن التقينا بهم حالاً، "نقول: لعل هؤلاء المذكورين" نشروا فى تلك الأيام الأحاديث التى تنصح بالخضوع للحكومة الفعلية. وكذلك الحال مع حُكم هؤلاء الخلفاء العباسيين الذين، رغم أنهم لم يفسدوا الحياة الدينية، إلا أنهم انحرفوا عن الطريق المستقيم المتمثل فى العقيدة الدينية المنزلة، وقتلوا عددًا من المتدينين "نقول: إن هؤلاء الخلفاء العباسيين" قد يكونون قد أتاحوا الفرصة للتفكر فى العلاقة بين المجتمع المتدين وأمثال هؤلاء الحكام؛ كما أنه كان من المرجح أن من بين الصالحين كان الأفراد الأكثر ميلاً للتسوية والتوفيق "بين الحكام

(١) وفيما بعد، أخذ "علماء" الكلام الملتزمون بمقتضيات هذا المذهب. فقد ظهر اهتمام شديد بمسألة ما إذا كان من الجائز سب يزيد من عدمه، كما حُكم فى هذه المسألة بأحكام تتوافق مع مسألة تحريم سب الصحابة" (قارن Literaturgesch der Shi'a صفحة١٩ -٢٠، وانظر التفاصيل فى الدارمى، ٢، ص٣٦٦؛ والقسطلانى، ٢٥صفحات ١١٧ والتى بعدها، ١، ص١٩٣. وفى القرن الخامس، بلغ الأمر بأحد فقهاء الحنابلة وهو عبد المغيث بن زهير الحرى (توفى سنة ٤٨٣)، إلى أن ينشر كتابًا بعنوان (فى فضائل يزيد)، وهو الأمر الذي تسبب فى أن يهاجمه بعنف ابن الجوزى (انظر ابن الأثير، ١١، ص٢٣٠). (وللاطلاع على هذا الموقف تجاه يزيد، قارن جولد تسيهر فى ZDMG، ٥٣، (١٨٩٩). ص٦٤٦، ٥٦٤ (١٩١٢) صفحات من ١٣٩ -١٤٣؛ لامنس Lammens، "فى كتاب بعنوان" يزيد الأول"، صفحات ٤٨٥ وما بعدها = MFOB، ٦، (١٩١٣)، صفحات ٤٨٠، وما بعدها).

والمحكومين" مدفوعين لإبراز هذه المبادئ التى تتسم بصفة التهدئة والوسطية، وكانوا يقصدون من ذلك المصلحة العامة للأمة.

كما أن هذه المبادئ تكشف عن التأثير الذى يعزوه الفقهاء للإجماع، وهو الأمر الذى كانت النظرة إليه - وكما رأينا فى نهاية الفصل السابق - قد تم التمكين لها للمساعدة فى "حل" كثير من المسائل الفقهية المحيرة. فقد حُظِرَ على الأمة أن تقوم بعصيان الحاكم حتى لو لم يكن له حق الحاكم المسلم بالمعنى المفهوم للأوامر الدينية الصارمة.

وسوف يكشف مثال آخر عن مقدار التأثير الهائل الذى أحدثه مبدأ الإجماع على أفكار المسلمين فى الحكم على الظروف السياسية.

## (٣)

كان لجمهور المسلمين المتدينين مصلحة حقيقية فى منع مبدأ توارث الخلافة من أن يكون له أصول فى ضمير المؤمنين. ولاشك أن الحكم العباسى كان يتعمد تحقيق الانتصار لهذا المبدأ المناصر للسلطة، كما أن رواة التعاليم الدينية أيدوا هذه الأسرة الحاكمة، وذلك رغم أن هذا التأييد لم يكن بسبب كونهم ممثلين الشرعية، ولكن لأنهم المالكون الفعليون للسلطة، والذين تم الاعتراف بحقوقهم عن طريق الولاء الإجماعى للأمة (إجماع الأمة) [1]. وفى المذهب الذى يدين بهِ جمهور المسلمين الملتزمين، يُعَدُّ هذا الإجماع المعيار الوحيد لاستحقاق الحاكم للسلطة[2]. فالإمام الذى يعترف به جميع الناس - أى: الإمام المجتَمعُ عليه "بلغة الفقهاء" هو الإمام المستحق للسلطة[3]. "ويقولون كذلك": (الإمامة لا

(١) وفقًا لكريمر kremer فى كتابه Herrschenden، ص٤٠٩، تعود هذه الفكرة إلى تصورات العرب القدماء. ويمكن الاستشهاد فى هذا السياق بشاعر عاش فى ظل الإسلام، ولكنه رغم ذلك لم يكن عربيًا صرفًا. وهو عبد الله بن أبى ثعلب، (هذيل، ٣٤٢:٦٣): إمام إذا اختلف العالمون يلتمون عليه التئامًا.

(٢) قارن الطبرى، ٢، ص١٧٧ (ابن عمر لمعاوية) ويسمى الصالحون وراثة السلطة بسُنة كسرى وقيصر (أى سنة الإمبراطوريتين الوثنيتين).السيوطى، التاريخ، ص٧٦، ٢: ٧٨، ٦.

(٣) Fragm. Hist. Arab.، ص١٤٥؛ وقارن أحد أقوال المأمون بخصوص العلاقة بين الخلافة وإجماع الأمة، المسعودى، ٧، صفحات ٤١، وما بعدها. ومثل هذه الأقوال كانت تنسب للحكام العباسيين عمدًا.

تنعقد إلا بإجماع الأمة عن بكرة أبيهم)[1]، وكان هذا المذهب مناهضًا - بصفة خاصة - لهؤلاء الذين كانوا يرغبون فى حصر شرعية الحكم فى عائلة الإمام على[2]. وإن لم تكن حقوق الخلفاء الثلاثة الأول "فى الحكم" ومعهم كل الخلفاء الأمويين ستتعرض للشك فيها، ولكانت استمرارية شرعية نظام الحكم الإسلامى كله أثناء القرن الهجرى الأول - إذا جاز القول - ستتعرض للانهيار بصورة خطيرة، وهو الأمر الذى لا يرغب فيه جمهور الفقهاء الملتزمين بالدين[3]، "نقول: إنْ لم يكن هذا واردًا" لتوجب النظر إلى "مبدأ" إجماع الأمة الذى قامت عليه شرعية الحكم فى العصور السابقة للعصر العباسى باعتباره المقياس الصحيح للحكم على الأمور السياسية لهذه الإمبراطورية "أى: الدولة العباسية". وقد كان بإمكان الإجماع أن يكون سنة - فالثورات المناهضة لنظام الحكم وكذلك أعمال الهدم والتخريب، حتى لو وجدت المبررات النظرية لها عن طريق البراهين الشرعية، إلا أنها تُعَدُّ فتنة، ومن ثَم تُعدُّ معارضة للسُّنة[4].

ولا ريب أن الخلفاء العباسيين أنفسهم، ونوابهم السياسيين ودعاتهم، قد أكدوا الحقوق الشرعية "لهم فى الحكم" فى مواجهة الأمويين، وبوضعهم هذا المبدأ على قاعدتهم "التى أقاموا عليها حكمهم" وضعوا العالم الإسلامى كله تحت حكمهم. وتبين الخطب التى استشهد بها المؤرخون، والتى تعود إلى السنوات المبكرة من حكم البيت العباسى، أن الحجج والبراهين الدالة على حق وراثة الحكم هى التى كانت ترِد - بصفةٍ أساسية - فى الخطب التى تُلْقَى من على المنابر فى تلك الأيام[5]. ولابد لنا من أن نأخذ فى الاعتبار أن الأمويين،

---

وحتى فى أثناء حكم الخليفة المصرى الدمية "أى: الذى لم يكن له أى سلطة حقيقية" كان الإجماع يشار إليه بمتعةٍ بالغة، انظر وثيقة البيعة، السيوطى، المصدر نفسه، ص١٩٩(المرجع نفسه ص٣٩).

(١) الشهرستانى، ص ٥١. ومن ينكر الإجماع، مثل إبراهيم النظام (انظر فيما سبق ص ٨٧، الحاشية)، يُقر كذلك بالمذهب القائل بعدم شرعية حكم الخلفاء الأوائل.

(٢) قارن كذلك سنوك هورجرونجى Snouck Hurgronje, فى كتابه Kritik der Beginselen القسم الثانى، ص٦٥، ٦٨ (مستخرج) Verspreide Geschr 2، ص ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٩، ٢١٠.

(٣) قيل عدد كبير من الأحاديث التى تتحدث صراحةً عن خلافة أبى بكر وعمر وعثمان، مثال ذلك كتاب الأدب، رقم١١٧. ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ أن هذا الاتجاه جعل الفقهاء فى عهد الخليفة "العباسى" المعتضد يمنعون نشر مرسوم أصدره هذا الخليفة مناهض للأمويين؛ والطبرانى، ٣، ص٢١٦٤، أسفل الصفحة، ٢١٧٧، أسفل الصفحة.

(٤) اليعقوبى، ٢، ص٣٥٥، ٩، "رجُل ترفعه الفتنة وتذعُهُ السنة".

(٥) مثال ذلك، المرجع السابق، ٢، ص٤٢٢، أعلى الصفحة.

وكذلك أنصارهم، بذلوا جهودًا شاقة فى تقديم الأدلة التى تعتمد على الأنساب "أى: على الوراثة" لتأييد دعاوى هذه الأسرة الحاكمة[1]. فقد كانوا يتصورون أنهم أعلى شأنًا من العائلة القريبة من النبى، ولم يكن فى وسعهم أن يتمالكوا أنفسهم عندما يُثنى الناس على العائلة الأخيرة باعتبارها أشرف فرع فى قبيلة قريش. وقد ضُرِب الشاعر ابن ميادة بالسوط لأنه، فى إحدى قصائده، اعتبر أنسباء النبى أعلى مكانة من أنسباء بنى مروان[2].

وقد تقرر التغلب على استمرار بقاء هذه الآراء عن طريق الأحاديث التى تؤيد هذه الأسرة الحاكمة. وأصح هذه الأحاديث، وأكثرها شفافية عن هدفه، هو هذا الحديث[3].

يروى جبير بن مطعم أنه هو وعثمان بن عفان عاتبا النبى على أنه قسم خُمس الغنيمة (والتى وفقًا للآية ٤١، من السورة الثامنة تكون من حق النبى ولذى قرباه وكذلك لليتامى والمساكين) بين بنى هاشم وبنى المطلب. فقلت: "يا رسول الله، لقد أعطيت نصيبًا لأخوتنا بنى المطلب ولم تُعْطِنا شيئًا، مع أن قرابتنا لك هى نفس قرابتهم". وقد أجاب النبى على ذلك: "إن بنى هاشم وبنى المطلب سواء"[4]. قال جبير: ولم يُعْطِ "أى النبى" شيئًا لبنى عبد شمس ولا لبنى نوفل من هذا الخمس، كما أعطى لبنى هاشم وبنى المطلب"[5].

إن ما يتصف به هذا الحديث من سمة تؤكد شرعية الأسرة الحاكمة "العباسية" لهو أمر واضح. فذرية فرع عبد شمس، وهم أسلاف الأمويين، تم إهمالهم فى مقابل "الاهتمام" بشقيقة هاشم الذى هو جد العباسيين. إلا أن البراهين المستمدة من القانون العائلى كانت تستجلب - كذلك - للاعتراض على العلويين بالمثل، ومن الجدير بالملاحظة أن الأدب الشعرى الدنيوى، والذى كان ممثلوه يحظون بعطايا كبيرة يهبها لهم العباسيون، حافل بهذه البراهين.

---

(١) أبو صخر الهذلى يفتتح السلسلة الكاملة لهذه البراهين فى خطبة مفعمة بالحيوية.

(٢) .Agh، ٢ من ١٠٢، سطر ٥، وما يليه من سطور، وقارن بيتًا لأعشى همدان، .Agh، ٥، ص١٠٦، وعلاقته ببنى مروان: وخير قريشٍ فى قريشٍ أرومةً وأكرمهم إلا النبىَّ محمدًا.

(٣) إن تبادل الخطابات بين معاوية وعلى يلقى الضوء على هذا النص، أبو حنيفة الدينورى، ص ١٩٩، ١٧، ص ٢٠٠، ٤ -٦.

(٤) كتاب المناقب، رقم٣.

(٥) أبو داود، ٢، ص٢١، وقارن التفسيرات الخاصة بالنص المقتبس من القرآن، والمشار إليه هذا (البيضاوى، ١، ص٣٦٧، ٢٤).

فقد كان الشاغل الرئيسى إثبات شرعية حكم العباسيين[1] فى مواجهة العلويين، والذين كانوا هم أصحاب الحق فى هذه الشرعية، من بين المطالبين بها. وقد اضطر هؤلاء "العلويون"، ونظرًا لأنهم لم يتمكنوا أبدًا من الاعتماد على "إجماع الأمة" وإنما كانوا دائمًا المرشحين الذين يمثلون نسبة قليلة من المسلمين، "نقول: اضطر العلويون" للحفاظ على توارث الخلافة بغرض البرهنة على صحة مطالبهم، وقد كان لزامًا أن ينطبق هذا المطلب ذو الطابع الوراثى على واحدٍ من فروعهم، وهى الفروع التى وجد منها عدد كبير جدًّا[2]. وقد كان الخلفاء العباسيون، والذين كانوا فى المرحلة الأولى من ارتفاع شأن عائلتهم الحاكمة ينظرون بغيرة إلى أى شكل من أشكال الاحترام الذى يبديه الناس للعلويين[3]، وكانت تساورهم المخاوف دائمًا من شبح المكائد العلوية (وقد وافق المأمون على إعطائهم تنازلاً خطيرًا "عن بعض حقوق" "نقول: كان هؤلاء الخلفاء العباسيون" يحبون الإصغاء إلى شعرائهم وغيرهم من المادحين وهم يلقون عليهم "القصائد التى تتضمن" الحجج والبراهين المناهضة لخصومهم من المدَّعين للأحقية فى الحكم. وربما كان هؤلاء الخلفاء يظنون أن هذه الأفكار يمكن أن تنتشر بين الناس من خلال هذا الطريق. ونحن نعلم أن هارون الرشيد طلب من شعرائه أن "يجمعوا بين مديحه ورفض دعاوى ذرية على مع الهجوم على الأخير"[4]. فهذه الرواية تفسر لنا سبب وجود هذه الكثرة من أحكام التوارث الدقيقة فى قصائد شعراء مجلس الخلافة العباسية. ففى هذه الأوساط الشعرية كان يتم تلفيق أحد البراهين بحيث ينتهى إلى إثبات أنه حتى فى ظل أحكام التوارث "المعروفة" يصبح لذرية عم النبى (وهو العباس) حقٌّ مقدم فى الوراثة على ذرية زوج ابنة النبى[5]. "وهو على"، أو يتعين أن يؤول هذا الميراث إلى العم بدلاً من ابن العم. "نقول الرواية على لسان أحد الشعراء":

---

(١) افترض أن لفظ "Zuruck Zubeweisen" الموجود فى النسخة الأصلية، والذى يتعذر أن يُعْطى معنًى فى هذا السياق، هو خطأ فى الكتابة، بدلاً من لفظ آخر مثل "Zabewesen" ISMS.

(٢) لا يوجد فى العالم كله أسرة أكثر ذكورًا فى ذريتها من أسرة أبى طالب، انظر، ابن الفقيه الهمدانى، ص٧٥، ٨.

(٣) قارن مثلا Agh، ٢١، ص١٢٠، ١٩.

(٤) المرجع نفسه، ١٢، ص١٧، ٩.

(٥) المبرد، ص٢٨٤، ينسب القصائد التى من نفس الاتجاه إلى أزمن سابقة، وقارن مروان بن أبى حفصة فى Agh، ٤، ص٤٥، ١٦.

هل يكون عم النبى أقرب إليه فى سلسلة النسب

من ابن عمه؟

وأيهما الأحق بخلافته، ومن له الحق فى المطالبة بوراثته؟

فإن كان للعباس الحق الأكبر، وكان علىٌّ من بعده يدعى حق القرابة[1]،

فإن بنى العباس هم ورثته، كما أن العم يجب أن

يُنَحى ابن العم عن الميراث -

وهذه القصيدة ألقاها الشاعر أبان بن عبد الحميد[2] على هارون الرشيد بإيعاز من البرامكة[3].

وقد ذهب المؤمِّل، وهو أحد شعراء "الخليفة العباسى" المهدى، إلى ما هو أبعد من ذلك، واقتبس من القرآن ما يشهد بأن العباس هو الوارث الحق للنبى (وارثة يقينًا)[4]. وبجائزة قدرها عشرة آلاف درهم - وقد أعطى هارون الرشيد المشهور بالسخاء هذه الجائزة مرتين لأبان. استطاع "الخليفة" المتوكل، ذو التفكير الساذج، أن يستمع إلى تلك القصيدة ذات الطابع التعليمى، والتى ألقاها عليه "الشاعر" مروان بن أبى الجنوب "فقال": -

إن وراثة محمدٍ هى حَقُّكَ وحدَك،

وبَعدُ لك أصبح الظلم محظورًا،

إن أبناء بنت النبى يريدون أن يكون لهم حق الخلافة،

ولكنهم لا يملكون من هذا الحق شيئًا ولو كان يسيرا؛

فزوج البنت ليس بوارثٍ،

والبنت لا ترث الإمامة

وهؤلاء الذين يطالبون بما وَرِثْتَهُ،

---

(١) أنا أقدم ترجمة هذا البرهان: "وكان علىّ بعد ذاك على سبب" بتحفظ كبير، وقارن كذلك "التعبير القائل" "نسبُهم وسبَبُهم" فى Agh، ٢١، ص ١٤٥، ٢.

(٢) القسم الأول، ص١٨٢ -١٨٣.

(٣) Agh، ١٠، ص٧٦؛ وقارن١٢، ص١٨، ١٣؛ ١٨، ٢٠.

(٤) المرجع نفسه، ١٩، ص١٤٨، ٦، من أسفل الصفحة، أو كما قال شاعر آخر (بشأن الحقوق الوراثية للعلويين فى الحكم): العباسيون هم: وارثو النبى بأمر الحق غير التكذيب Agh، ٣، ص٩١، ٤ من أسفل الصفحة.

لن يرثوا إلا الندم[1].

وبهذه الروح، كان العباسيون يحبون أن يسمعوا أحيانًا من المادحين الذين يتملقونهم أنهم ليسوا فحسبُ ذرية عم النبى بل يمكن اعتبارهم الخلف المباشر للنبى.

**هما ابنا رسول الله وابنا ابنِ عمِّه فقدْ كرُم الجدَّانِ والأبوانِ[2].**

وكان المقصود من هذه المدائح، والتى أوْعَزَ بها الخلفاء العباسيون وأقروها، أن ينسى الناس حقيقة أنهم "أى هؤلاء الخلفاء" ليسوا من ذرية النبى، إنما هم فحسب أقاربه مِنْ ناحية أبيه. ومع ذلك، فقد كانت الحجة التى تعطى العباسيين المزيد من الحق فى دعاوى الوراثة مجرد سلاح واحد من أسلحة العباسيين، فقد كان من الأسلحة الأهم من ذلك، والتى تحمل قدرًا أعظم من الاعتبار لدى الرأى العام، تلك الحقيقة التى تقول إن كل واحدٍ من حكامهم قد اعتُرف به إمامًا شرعيًّا عن طريق إجماع أمة محمد[3]. فقد كانت هذه الحقيقة هى أوثق الركائز التى يستند إليها حاكم هذه الإمبراطورية الإسلامية. وقد لقيتْ هذه النظرة التشجيع، أساسًا، من الفقهاء، والذين بدا عليهم أنهم كانوا راغبين تمامًا، وكما علمنا ذلك من مثالٍ سابق، فى أن يدخلوا فى أحاديثهم ما يفيد أنَّ الأمويين الفسقة لا يستحقون الخلافة أبدًا. وفيما يتصل بمناهضة العلويين، كان هؤلاء الفقهاء يميلون إلى التأكيد على أن الآراء التى تستند إلى الوراثة "وهى آراء العلويين" ليست مهمة، وذلك عملاً بما فيه مصلحة الأسرة الحاكمة. فالمكانة العالية لا يمكن أن ينالها شخص بمجرد أنه نُصِّب وريثًا للنبى بسبب قرابته له. ومنْ أجل القضاء على المذهب المخالف "وهو مذهب العلويين" فى مهده، ومنْ أجل سحْب قضية الخلافة من مجال المسائل الدقيقة فى أحكام التوارث، كان لزامًا أن يرسى الحديث أساس المبدأ القائل بأنه لا يمكن لشىءٍ يتصل بالنبى أن يكون محلاً للتوارث. فلا أحد يرثه، وذلك من زاوية القانون المدنى، ومِنْ ثَمَّ، وعن طريق التوسُّع فى تطبيق هذا المبدأ، لا يرثه أحد فيما يتصل بمكانته كحاكم. فأملاكه تذهب إلى دار المال، وبنفس الطريقة يتوجب على الأمة أن تقرر مَنْ يَخْلُفه.

---

(1) الطبرى، ٣، ص١٤٦٦.

(2) Agh.، ٢١، ص١٣٠، ١١. وقد خُوطِب الخليفة الواثق من قِبل شاعر الخلافة على بن الجهم (المرجع نفسه، ص٢٥٥، ١٣) باعتباره "ابن سيد السادات" (أى: ابن النبى) وذلك فى قولِهِ له: هارون يا ابن سيد السادات.

(3) المرجع نفسه، ٨، ص١٧٧، ٩، من أسفل الصفحة: (خلافة) جَمَعَتْ بها اهواء امَّةِ احمدا.

ويظهر هذا المبدأ فى الحديث التالى، وهو الذى يُعدُّ جديرًا بالاهتمام بصفة خاصة فى دراستنا هذه، نظرًا لأنه يبين مقدار الهجوم المغرض الذى تسرب فى مختلف المناقشات التفسيرية للنصوص خلال العصور التالية. ففى أحد الأحاديث التى رواها أبو اليمن بن نافع، والتى يتصل سندها إلى مالك بن أنس، قيل إنه: "بينما كان عمر بن الخطاب يتحدث مع مالك بن أوس أعلن البواب عن وصول يرْفا يرفِة بن عثمان، وعبد الرحمن بن عوف، والزبير بن العوام وسعد بن أبى وقاص، فسُمِح لهم بالدخول. وبعد ذلك أعلن البواب عن وصول علىٍّ والعباس فلحقوا بهم. وسألوا الخليفة أنْ يكون حكمًا فى خلافهم على تركةِ النبى التى آلتْ إليه بعد انتصارهِ على قبيلة بنى النضير اليهودية، وهى التركة التى احتفظ بها لنفسهِ بمقتضى أمر اللهِ له (وقد طالبوا بأحقيتهم فى هذه التركة بوصفها ميراثًا لهم، حيث إنهم أشد الناس قرابة للنبى)[1]".

وعندما ألحَّ الزوار المجتمعون على الحصول على حُكم من عمر فى هذه القضية، قدم لهم هذا الحكم بالرجوع إلى أحد أقوال النبى، فقال لهم: "أناشدكم الله الذى قامت السماوات والأرض بأمره، ألا تعلمون أن النبى ذا الذكرى الطيبة قال: "إنا (نحن الأنبياء) لا نجعل تركتنا تُوَرَّث، (أى أن أملاكنا لا تشبه الأملاك العاديَّة والتى توزع بين الأقارب وفقًا للأحكام والقواعد الثابتة)؛ فما تركناه فهو صدقة (أى أنه يؤول إلى بيت المال)"[2]. ويوجد نص مماثل يقدم نفس القول بصيغةٍ مختلفة[3]. ففى هذا النص تخبر عائشة كيف أن فاطمة طلبت من أبى بكر بعد وفاة النبى أن يُعْطيها نصيبها من ميراثه الذى يتكون من المال الذى آل إليه كنصيب يخصه من الغنائم.. وحينئذٍ استشهد أبو بكر "فى رده على فاطمة" بالمبدأ القائل "إنا لا نترك أىَّ ميراث، وما نتركه فهو صدقة (نصًّا: لا

---

(١) وقد امتد هذا الخلاف حتى العصر العباسى "مرورًا بالعصر الأموى". فقد أعطى عمر الثانى "أى عمر بن عبد العزيز" هذه التركة المدَّعاة للعلويين؛ ثم قام يزيد الثانى بمصادرتها مرةً ثانية (اليعقوبى، ٢، ص٣٦٦، أسفل الصفحة). ثم قام المأمون، وهو الذى عقد اتفاقًا مع العلويين، بردها إليهم مرة ثانية (نفس المرجع ص٥٧٢) ثم عاد المتوكل فضمها مرةً أخرى - إلى بيت المال (البلاذرى، صفحات ٣٠ -٣٢) وذلك إلى أن اعترف الخليفة المنتصر، المؤيد للشيعة، بأحقية العلويين فيها (المسعودى، ٧، ص٣٠٣).

(٢) كتاب المغازى، رقم١٤، ٤٠.

(٣) قارن كذلك الطبرى، ١، صفحات ١٨٢٥، والسطور التالية، ١٨٢٦، ١٤، مع الصيغة الأخرى لكلمة (نُورَث).

نُورِث، ما تركناه صدقة)[1].

فهذا الحكم، والذى، كما أشرنا إليه قريبًا، يهدف إلى جعْلِ مبدإ كبير من مبادئ القانون العام ينطبق على مجال أوسع من المجال الأصلى له فى القانون المدنى، "هذا الحكم" لم يكن ملائمًا للشيعة، وذلك لأن موقفهم السياسى - الدينى المعارض "للأمويين ثم للعباسيين" كان قائمًا - أساسًا - على دعاوى الاستحقاق الوراثية التى هى حق لعلىٍّ وفاطمة، كما أنه "أى هذا الموقف المعارض" كان يدين ما قام بِهِ الخليفة الأول من استيلاء بغير حق "على تركة النبى" عن طريق مصادرة حقوق الورثة الشرعيين للنبى. لذلك قام الشيعة بتغيير هذا الحكم المزعج إلى: لا يُورَث (بصيغة المبنى للمجهول) ما تركناه صدقة (وهو تغيير لا يمكن إيضاحه بصورة كافية فى صيغة مترجمة). وعن طريق هذه الصورة الكتابية، وعن طريق هذا التصحيح النحوى "لبناء الجملة" أصبح هذا المبدأ بهذا المعنى: "ما تركناه بعدنا مِن أجل الصدقة لا يمكن أن يُورَث (أما كل ما سِوى ذلك فهو خاضع لأحكام المواريث المعروفة)"[2]. وفى واقع الأمر، نجد الشيعة، على خلاف مذهب أهل السنة، يوردون الأدلة على أن تركة النبى تخضع لنفس أحكام الميراث التى يخضع لها البشر العاديون. ومِنْ أجل تقليل احتمالات تغيير هذا الحكم الوارد فى هذا الحديث بالطريقة الشيعية المذكورة، أضاف علماء الحديث من أهل السنة كلمة (فَهُوَ) "فتصير هكذا": "ما تركناه فهو صدقة"[3]. وكل من لهم معرفة بعلم النحو العربى لابد أن يتحققوا من أن إدخال هذه الكلمة يجعل من المحال إحداث تغيير فى المعنى باتباع الطريقة التى حاول الشيعة اتباعها[4].

---

(١) كتاب "فرض الخمس"، رقم (١)؛ وأبو داود، ٢، صفحات ١٩ -٢١؛ وقارن الترمذى، ١، ص٣٠٤.
(٢) القسطلانى، ٥، ص٢١٥، ٤، ص٣١٥.
(٣) فى الموطأ، ٤٢ص٢٣١، القراءة الظاهرة تقول:لا نورث، ما تركناه فهو صدقة. وفى التنقيح الذى قام به الشيبانى، ص٣١٧، لا توجد كلمة (فهو). وهذه الكلمة موجودة كذلك فى أبى داود، ٢، ص٢١، فى نهاية الفصل.
(٤) قارن المسعودى، ٣، ص٥٦.

## (٤)

فى أثناء هذه الدراسة، سوف نعود إلى الحقيقة القائلة بأن الفقهاء المسلمين يتناولون الأحاديث التى تلقّوْها من المصنفات المعترف بها بقدر كبير من الحرية واستقلال الرأى. ولكننا، رعاية للسياق، سوف نُعجل هنا بذكر إحدى الظواهر المتعلقة بهذا الموضوع.

كان الفقهاء المسلمون فى العصور التالية يرون أن ما يخص النبى من النبوة والحكم أمر لا يمكن توريثه، وأن هذا المعنى يبلغ من الأهمية فى المذهب الدينى القويم إلى الحد الذى جعلهم يرفضون أقل درجة من درجات إخفاء هذا المبدأ، حتى لو أدى ذلك إلى معارضة حديث آخر يمكن الاستدلال منه على صحة رأى مضاد. إن المعارضة الشديدة لأى محاولة للنظر إلى مقام النبى باعتباره غير منحصر فى شخصه انحصارًا جامعًا مانعًا، و"معارضة" اعتبار هذا المقام ممتد الأثر فى ذريته، "نقول: إن هذه المعارضة" تشكل الخلاف الرئيسى بين هؤلاء الفقهاء الملتزمين بالدين، وبين تلكَ الفِرق والطوائف القائمة على المبادئ العلوية. وكانت الفكرة الرئيسية لتلك الفرقة "أى: الشيعة" قائمة على إمكانية وراثتها لمقام النبوة وحكمها لهذه الإمبراطورية، وهى الفكرة التى بَذَلَتْ هذه الفرقة جهودها لتحصل عليها لأسرة النبى متمثلة فى فرع فاطمة ولأن الموافقة على هذا المبدأ أو رفضه أصبح هو الشعار الذى تتقاتل تحته هذه الفِرق، حاول "الفقهاء" الملتزمون بالدين أن يؤكدوا أن الحديث لا يقدم شيئًا يصلح أن يكون حجة قطعية عند المؤمنين بصحة المبادئ الخاصة بوراثة "مقام النبوة" ووراثة الأحقية الشرعية فى الحكم وقد سُمِحَ للمناقب الطيبة والجميلة التى ذكرها النبى فى أقواله عن على وأبنائه أن تظل سارية "يتناقلها العلماء"[1]. بل إن السلطات الملتزمة بالدين نشرت أحاديث تعطى انطباعًا شيعيًا صريحًا. ومع ذلك، فإنه من ناحية أخرى، كان يتم الإعلان عن خطأ أى شىء قد يُعطى دعمًا لدعاوى ذرية على باستحقاقهم لقداسة خاصة أو لحكم الإمبراطورية. لذلك فقد كان لزامًا على فكرة وراثة المقام الروحى "للنبى" أن تختفى من الوجود. ويعد

---

(١) يذكر أبو موسى هذا القول للنبى: "أنا وعلى وفاطمة والحسن والحسين سنقف على سطح فسطاطى أمام عرش الله يوم القيامة"، "انظر" الزرقانى، ٤، ص١٧٤، وقارن المرجع نفسه، ص١٥١٤.

هذا المثال الذى نستشهدُ بِهِ مثالاً نموذجيًّا لهذا الاتجاه، وذلك لأنه يدل على أن الفقه الملتزم بالدين كان يعارض أمثال هذه الأحاديث حتى عندما نجحت فى الدخول فى المصنفات الحديثية المعترف بها بسبب ما لها من سماتٍ معتدلة ظاهرة.

والواقع أنه لا غرابة فى أن الحديث السائد بين الفقهاء، ورغم شغفه الدائم بالتفاصيل الدقيقة فى كافة الأمور الخاصة بالنبى، ليس فيه إلا عدد قليل من الأحاديث عن أبناء النبى، كما أن هذا العدد القليل كان غامضًا بشكل لا يُخطئه أحد، وهو ما تمثل فى تلك الروايات اليسيرة التى تتصل بهذه الجزئية. فقد تُوفى جميع الذكور من أبناء النبى فى طفولتهم المبكرة. ولم تتفق الروايات على ما إذا كان إبراهيم ابن النبى قد أنجبته مارية القبطية أم أنجبته خديجة. وقد مات إبراهيم هذا وله من العمر سبعة عشر شهرًا أو ثمانية عشر، وهو لمَّا يستكمل فترة الرضاعة (وهى سنتان). وبالحديث إشارة إلى ذلك: "لو شاء الله أن يرسل أنبياء بعد محمد، لما مات إبراهيم، ولكن لا نبى بَعْد محمد"[1]. وقد قدح فى صحة هذا الحديث عدد من الفقهاء الملتزمين المعترف بهم. فابن عبد البر (توفى عام ٤٦٣ للهجرة) يقول: "أنا لا أفهم معنى هذه الرواية، فقد كان نوح نبيًّا، وجميع البشر هم من ذرية نوح. ولو كان حقًّا أن أبناء الأنبياء يكونون دائمًا أنبياء، لكان ينبغى أن يكون كل البشر أنبياء"[2]. والنووى (توفى عام ٦٧٦ للهجرة) يعبر عن رأيه بمزيد من الصراحة معترضًا على هذه الروايات فيقول: "لو أن أحد الناس أخبر بخبر، معتمدًا على بعض الشيوخ "من الرواة" يتضمن هذا الحكم، "لو أن إبراهيم عاش لكان نبيًّا"[3]، فإننا نعلن أن هذا الخبر غير صحيح، وأنه من التدخل الجرىء فى الغيبيات الإلهية، وأنه افتراض يتطاول بالهجوم على عظائم الأمور[4]، وهذه الرواية منقولة عن ثلاثة من الصحابة. وهى تدل على الطريقة التى كان يعارض بها الفقهاء الملتزمون جميع المحاولات التى تُلمح إلى إمكان وراثة المقام الروحى للنبى. وليس من المرجح أن الفقهاء ظلوا منتظرين حتى القرن الهجرى الخامس قبل أن يعترضوا على هذا الحديث الذى

---

(١) كتاب الأدب، رقم١٠٨.

(٢) ابن حجر، ١ص١٨٨، رقم٣٩٤.

(٣) وإلى هذه المجموعة كذلك ينتسب الحديث الذى يستشهد به أبو داود، ٢، ص٤٣، على أن صلاة الجنازة لم تؤد على إبراهيم (وهذه خصيصة للأنبياء والشهداء).

(٤) التهذيب ١، ص ١٣٣، أسفل الصفحة، وقارن القسطلانى، ١٠، ص ١٢٤.

يمكن الاستدلال منه على "إمكانية" وراثة مقام النبوة. وباتباعهم لمنهجهم المألوف عارض الفقهاء هذا الحديث بحديثٍ من عندهم، قاصدين بذلك محاربة المذهب الذى يمكن استمداده من الحديث الأول. وأعتقد أن لدينا المبرر فى اعتبار الحديث التالى حديثًا مضادًّا "وهو": "لو كان نبى بعدى لكان هو عمر يقينًا"[1]، وقد كان "إيراد هذا الحديث الأخير" بقصد الإعلان عن أنه لا مجال للاعتقاد بوراثة القداسة "النبوية" فى ذرية فاطمة[2].

## (٥)

بناءً على ما سبق ذكره من نقاط، يتضح أن تجميع الأحاديث الذى حدث فى أزهى عصورها أثناء حكم العباسيين، ساعد على التوسع فى "فهم" الأقوال الحديثية التى وطّدت دعائم المبادئ التى أقام عليها بنو العباس دعاواهم فى استحقاق الحكم. والذى رأيناه حتى الآن، من الممكن أن يقال عنه إنه فى معظمه نوع من الاستدلال السلبى، أى: زعزعة الأسس التى يستند إليها الخصوم. وبعد خبرتنا السابقة، لن يثير دهشتنا أن نعلم أنه وجدت فى ذلك الوقت أحاديث لها اتجاه معين عززت به موقف الأسرة "العباسية" الحاكمة بأساليب أكثر صراحة.

وقد ذكرنا سابقا واحدًا من هذه الأحاديث المعززة لموقف الأسرة الحاكمة. ويوجد منها الكثير الذى يتسم بسمات أكثر وضوحًا من غيره. وقد كانت صياغة هذه العبارات ذات أهمية بالغة لتحقيق الاعتراف بالأسرة الحاكمة، وذلك لأن الفرق المعارضة - وخاصةً الجماعات العلوية المتعددة التى ظلت تمثل خطرًا على العباسيين زمانًا طويلاً - كانت تنشر رواياتها المختلفة بين الناس لكى تضعف الثقة فى خصومها بالاستناد إلى حجج دينية. وقد سبق أن الأمويين شعروا أنهم مطالبون باستنفار فقهائهم لإنتاج أسلحة دينية ضد دعاوى على فى استحقاق الحكم. ولابد أنه كان من العسير أن يوجه السَّبُّ - فى صياغة ذات

---

(١) الترمذى، ٢، ص٢٩٣؛ مصابيح السنة، ص١٩٦.

(٢) وفيما بعد، لم يتردد البعض فى أن يتلفظ بالكلمات الآتية: "لو كان ممكنًا أن يوجد نبى بعد محمد، لكان هو الغزالى يقينًا". مجموعة الأبحاث والدراسات التى كتبها السيوطى، MS، جامعة ليدن، رقم ٤٧٤ (٨) ورقة ٦/أ.

طابع دينى - إلى علىّ وأبنائه، وهم الذين يَحْظون بالقداسة فى ضمائر الغالبية العظمى من طبقات الناس، والذين كانوا محاطين، منذ زمنٍ قديم جدًا، بهالة من هالات الشهادة التى نُسِبت إليهم. لذلك كان من المحتم اللجوء إلى حيلة سب السلف الوثنى بوصفه النموذج الأصلى لذريته. فقد قيل إن النبى قال إن أبا طالب، الذى هو أبو على، كان جالسًا فى أعماق جهنم، "فقال عنه النبى": لعل شفاعتى تنفعه يوم القيامة، حتى يُنقل إلى حفرة من النار التى تصل إلى كاحِله فقط، ولكنها لا تزال حارة بما يكفى لأن تحرق دماغه"[1]، وكان من الطبيعى أن يقوم فقهاء العلويين بمناهضة هذا الحديث عن طريق استنباط عدد من الأحاديث المتعلقة بتمجيد أبى طالب[2]، واعتبار أنها جميعًا من أقوال النبى. وإن من الجدير بالاهتمام ملاحظة هذه التيارات المتدفقة من الهجوم العنيف والتى تمثلت فى هذه الأحاديث المتعارضة.

ويوجد فى هذه الأقوال صراع مرير يتخفى تحت سطح هادئ فى الظاهر، وكثيرًا ما يكون بالإمكان أن ندرك بوضوح كافٍ كيف يُوَجَّه قولٍ معين ضدَّ قضية معينة يعلنها الخصوم. وبهذا الشكل فإن الصراع بين أتباع علىّ وخصومهم الذين يدافعون عن شرعية اختيار أبى بكر، يتجلى فى مجموعتين من الأحاديث، إحداهما تتحدث عن فضيلته "أى على" بوصفه أول أصحاب النبى، وتتحدث الثانية عن أنه "أبو بكر" أول من صلى مع النبى. وهاتان المجموعتان يمكن أن توجدا جنبًا إلى جنب فى الترمذى. ولا يوجد بين هذه الأحاديث ما يتبين هدفه إلا القول الذى يرويه عباد بن عبد الله، حيث يقول: "سمعت عليًا يقول: "أنا عبد الله وأخو رسول الله، أنا الصديق الأعظم، ولا يَدَّعى بَعْدى أحدٌ ذلك إلا كذاب، لقد صليت وراء النبى تسع سنين قبل أن يصلى وراءه أحد غيرى"[3]، ويجب أن نتذكر هنا أن "الصدّيق"، كلقب تشريفى، قد أعطاه

---

(١) شبرنجر Sprenger فى كتابه بعنوان "محمد"، ٢، ص٤ (كتاب مناقب الأنصار، رقم٤٠، الرقاق، رقم٥١، مسلم، "باب" الإيمان، رقم٣٦٠؛ مُسْند احمد، ٣، صفحات ٩، ٥٠، ٥٥، وبالنسبة للأحاديث المماثلة قارن وينسنك Wensinck فى كتابه بعنوان Handbook، (الدليل) انظر تحت مادة "أبو طالب").

(٢) توجد مجموعة كبيرة فى ابن حجر، ٤، صفحات ٢١٤ وما بعدها، وفى نفس المصدر، ص ٢٣٩، وقارن كتاب الجنائز، رقم ٨١.

(٣) الطبرى، ١، ص١١٦٠ (قارن: نولدكه Nöldeke مقالة بعنوان Zar tendenziösen Gestaltung der vorgeschichte des Islam's، ZDMG و٥٢، (١٨٣٨) صفحات ١٦، وما بعدها. كذلك كتاب

الحديث المتداول بين أهل السنة لأبى بكر.

"أما" الأحاديث التى اخترعت لتأييد بعض المصالح الخاصة للأمويين، والتى لم يكن لها فائدة لأهل السنة بصورة عامة، فقد حُظِرَ تناقُلها فى المرحلة التالية "للحكم الأموى"، وذلك للأسباب التى شرحناها قبل ذلك. والآن "أى: فى عهد العباسيين" أصبح من المهم إعطاء الدعم الدينى للحكام العباسيين، وتمثل هذا الأمر - كذلك - فى صورة الأحاديث التى تمجد هذا "العم"، والذى هو الجد الأعلى لهذه الأسرة الحاكمة، وتدافع عنه فى مواجهة أسلاف الخصوم من المطالبين بالحق فى الحكم "أى: العلويين". وإذا أخذنا فى الاعتبار أن عددًا من الخلفاء أبدوا اهتمامًا بالبحث فى الأحاديث وبنشرها "بين الناس" (ونحن الآن نعرف كيف نفسر هذا الموقف) فمن السهل فَهْم الاحتفاء بهذه الأحاديث المخترعة، وفهْم الدعم الذى كانت تتلقاه من هذه الدوائر العليا "أى: الدوائر الحاكمة". فالخليفة المهدى، وهو ثالث الخلفاء العباسيين (حكم بين ١٥٨ - ١٦٩للهجرة)، معدود عند ابن عدى من مختلفى الأحاديث[١]، وفى هذه الروايات يحاط العباس بهالة من القداسة حتى بالرغم من أنه قاوم دعوة النبى لمدة زمنية طويلة[٢]، ففى إحدى فترات القحط، قيل إن عمر لم يكتف فى صلاة الاستسقاء بالتشفع بالنبى ولكنه تشفع كذلك بالعباس، وذلك لأنه كان فى نظره "أى نظر عمر" ملائمًا بصفةٍ خاصة لاستنزال رحمة الله تعالى. لذلك فقد قال فى صلاته: "اللهم إنا كنا نلجأ إلى النبى فى قضاء حوائجنا فتنزل علينا المطر، واليوم نلجأ إلى عم النبى (أى العباس)، فاللهم أنزل علينا المطر". فهذهِ الإحالة كانت كافية[٣]، "أى: كافية فى إثبات المكانة العالية للعباس". وهنا يتم الانتفاع بأحد الأعراف السائدة[٤] لتحقيق مصلحة الفرقة العباسية. ذلك أن ذرية هذا الجد العظيم يكونون أنسب الناس لقيادة المجتمع الملتزم بالإسلام. كما أن هذه القصة المختلفة تقدم واحدًا من الحقوق الشرعية للشهرة التى يتمتع بها

---

الجاحظ بعنوان "العثمانية" (وقارن فيما بعد ص١١٧)، حيث يحتوى على مادة لها صلة بهذا المجال.

(١) فى السيوطى، التاريخ، صفحات١٠٦٥، ٢٢؛ ١٠٩، ١٧. وفى صفحة ١٤٣؛ السطر السادس من أسفل الصفحة، يُذكر حديث فى إسناده ستة من الخلفاء مذكورة أسماؤهم باعتبارهم رواة.

(٢) كتاب الجنائز، رقم٨٠، وللأحاديث المتصلة بالعباس، قارن كذلك مقالة نولدكه المشار إليها قبل ذلك.

(٣) Agh.، ١١، ص٨١، التهذيب، ص٣٢٢.

(٤) القسم الأول، صفحات ٤٠ -٤١.

الخلفاء العباسيون، وهم الذين كانوا يحبون أن يسمعوا شعراءهم المتملقين يشيرون إليها. وكان للخليفة المتوكل عبارة شعرية محفورة على إحدى العملات التذكارية، يُذكر فيها عن "بنى هاشم" أن المطر أرسلَ بفضلهم بعد أن منع الله نزوله لمدة طويلة[1]، ويقول ابن الرومى فى قصيدة له يمجد فيها الخليفة المعتضد (حكم بين ٢٧٩ و ٢٨٩ للهجرة):

إن جدكم، العباس، هو وحده الذى لم يُخفق اسمه.

حينما استعمل فى استمطار المطر.

فقد شق السحب بصلاةْ مقبولة، وأطاعَه.

نور البرق، والماء الذى أنعم الله علينا به[2].

وقد شكا العباس مرةً إلى النبى قائلا: "ما الذى يُضمره القرشيون من عداء لنا؟ إنهم يقابلون بعضهم بوجوه طلقة، ولكنهم يرفضون أن يلقونا بنفس الوجوه"، وقد أثار ذلك غضب النبى، واحمر وجهه وقال: "والذى نفسى بيده، لا يدخل الإيمان قلب امرئٍ ما لم يُحبك لله ولرسولهِ، أيها الناس، إن من يؤذى عمى فهو يؤذينى، فعمُّ الرجل صنو أبيه"[3].

ويفترض أن القرشيين الذين لا يحبون العباس، بالرغم من كل الروابط القبلية، هم هنا العلويون. ومن السهل إدراك الهدف من وضع الاعتراف بالدعاوى العباسية داخل شأنٍ دينى (لله ولرسوله). ويتضح الاتجاه المؤيد لهذه الأسرة الحاكمة كذلك بالتركيز الشديد على "العم" فى هذا الحديث، كما هو عليه الحال فى الأقوال السابقة ذات الصلة بهذه القضية. وبناء على هذه الأقوال المختلفة، لم يكن يوجد إلا خطوة صغيرة لجعل النبى يعلن صراحة للعباس أن ذريته سوف ينالون شرف الخلافة[4].

وقد كان الصالحون فى ذلك العصر شغوفين بوضع الذكرى السيئة لعصور الأمويين الفَسَقَة فى صورة حديث. فقد تقرر أن تصبح العوامل المؤدية إلى تنحية

---

(١) الموشى، طبع بروناو Brunaw، ص١٩٢، ٩.

(٢) يتيمة الدهر، ٢، ص٣٠٣.

(٣) الترمذى، ٢، ص٣، ٤، أسفل الصفحة، وقارن "التهذيب"، ص٣٣٢، أسفل الصفحة. وبالنسبة لكلمة "صنو أبيه" انظر فليشر Gleicher فى كتابه Kleinere Schriften، ٢، ص١٣٧، وقارن كذلك هذا الاستعمال فى Agh، ١٥ص٩٠، ٢٢.

(٤) Fragm. hist. arab.، ص١٢١.

العناصر المتدينة، موضوعًا للبغضاء فى قلوب المسلمين على امتداد الزمان.. وقد يكون من الجائز تمامًا أن يكون هؤلاء الصالحون قد سبق لهم أن فعلوا شيئًا فى هذا الاتجاه أثناء فترة حكم الأمويين نفسها، ولكن من الجراءة البالغة أن نصدر أحكامًا دقيقة على الوقت الذى ظهرت فيه أمثال هذه الأحاديث لأول مرة. والمؤكد هو أن الحكم العباسى كان يؤيد نشر هذه الأحاديث تأييدًا كبيرًا. وإلى هذه الأحاديث تنتمى مجموعة الأحاديث التى يتمُّ فيها إدانة قبيلة ثقيف، والتى نشأ فيها الحجاج الطاغية، وكانت هذه الإدانة منسوبة إلى النبى[1]؛ وكذلك "ينتمى إليها" قول النبى الذى ينصح فيه رجلاً يسمى ابنه "الوليد": "إنك تسمى ابنك بأسماء فراعنتنا. إن رجلا اسمه الوليد سوف يأتى، وسوف يصيب أمتى بظلم كبير أكثر مما فعل فرعون بقومه"[2]. ويضيف الراوى، وهو يعقوب بن سفيان (توفى سنة ٢٨٨ للهجرة)، إنه ساد الاعتقاد بأن "الخليفة الأموى" الوليد الأول كان هو المقصود "بهذا الحديث، إلى أن شهد الناس عصر "الخليفة الأموى" الوليد الآخر، وهو حفيد عبد الملك.

## (٦)

وصل الحال بالفرق والطوائف المعارضة إلى أنها كانت تشعر بأكثر مما كانت تشعر به الفرقة الحاكمة، بأن من الضرورى أن تقيم دعاواها على أساس من موثوقية الأحاديث النبوية. لذلك شاع بينها افتعال المشاكسات باستعمال الأحاديث المؤيدة لبعض الاتجاهات، بأكثر مما كان عليه الحال عند الفرقة الحاكمة ((حرفيًا: الفرقة الرسمية)) ولم يحدث أن أصبح الشيعة يشكلون نظامًا مستقلا داخل العالم الإسلامى إلا فى وقتٍ متأخرٍ جدًا، وذلك نظرًا للظروف السياسية التى تقع مناقشتها خارج نطاق هذه الدراسات.. ففى أثناء القرون الأولى[3] شكلوا - داخل الأمة الإسلامية - تيارًا معارضًا، وانقسم هذا

---

(١) القسم الأول، ص٩٧.

(٢) Fragm.hist, arab.، ص١٢١.

(٣) قارن، من أجل المعنى الباطنى للشيعة فى تلك الأيام، وانظر المناقشة الأساسية التى قام بها سنوك هورجرنجى Snouck Hurgronje فى كتابه بعنوان "مكة"، ١، صفحات ٢٦ وما بعدها.

التيار إلى قنواتٍ متعددة، وذلك فى اتجاهٍ مناهض للخلافة الحاكمة. وبسبب هذا النقص فى التنظيم الدقيق حدث نقص فى الموقف الفكرى العقائدى الدقيق؛ فقد تطورت تعاليمهم بطريقة جامحة ومتحررة ((من القواعد)) انطلاقًا من تعاليم الإسلام القويم، وبدون ((أن تتصف)) بذلك الانضباط الذى لا يمكن أن ينمو إلا داخل إطار ثابت لجماعة دينية منظمة. فقد وصل الحال حتى بالناس الصالحين ذوى النيات الحسنة، وهم الموالون للدولة وللدين، أنهم تشربوا حب الأمور المفضَّلة عند العلويين من شيوخ الشيعة، ولم تكن هذه الأمور المفضلة تسمُ الناس ((المؤثرين لها)) بسمة المنشقين عن الدين، إلا ما اتصف منها بالغلو والإفراط (هذا ما لم تكن أمورًا فوق مستوى النقد أو الاعتراض). ولم يكن يوجد سوى درجات طفيفة من هذا "التشيع"؛ وهو اللفظ الذى كانت تسمى به هذه الأمور المفضلة، : إذ يوجد التشيع الحسن"[1]. و"التشيع القبيح"[2]، وكثيرًا ما كان التشيعِ الأول يُذْكر ((أى: على ألسنة الناس))، وكان يعتبر - فى العادة - نزعةً محمودة. وفى العصور الأولى لم يكن يوجد فكر خاص بالنزعة الشيعية[3]، بل كان ما هو أقرب للواقع وجود دعاية تلقائية تؤيد مطالب العلويين بأحقيتهم فى الحكم - وهى الدعاية المشابهة للدعاية التى يدين لها العباسيون بارتفاع شأنهم - وتؤدى أحيانًا إلى نشوب الثورات السياسية وتنصيب الأسر الحاكمة العلوية. ومع ذلك، فإن هذه النتائج لم يكن لها إلا أهمية محلية وإقليمية فقط، ولم يترتب عليها ظهور أمة شيعية قائمة إلى جانب الأمة السنية، بوصفها جماعة دينية مستقلة. ففى تلك الأيام كانت النزعة الشيعية أحد فروع الإسلام بنفس الطريقة التى كان يُنْظرُ بها إلى الاتجاهات العقائدية أو الدينية الأخرى؛ فقد كانت مذهبًا ولم تكن فرقة دينية[4]. ولم يكن يُنظر إلى الشيعة على أنهم خارجون عن السُّنة ((أى عن سائر المسلمين))، إلا مَنْ كان منهم من المتطرفين، أى من أصحاب الغلو والإفراط، والذين كانوا غير راضين عن تلك الطموحات المتواضعة "حرفيًا: الطموحات الهادئة"، والذين قاموا كذلك بثورات

---

(١) انظر هوتسما Hautsma، فى مقدمته لطبعة كتاب اليعقوبى، ص٩ من المقدمة.

(٢) Agh.، ٨، ص٣٢، ٦.

(٣) انظر Literaturgesch. Der Shi'a.، ص٧، ٢٤.

(٤) إن التحول إلى النزعة الطائفية يمكن إدراكه فى الظروف والملابسات المذكورة فى ابن حوقل، طبعة جويجى Goeije، ص ٦٥، ٢١.

ضد القوى الحاكمة. وكان قادة هذه الدعاية التلقائية والمروجون لها، والذين كانت القضايا الفقهية والسياسية فى مقدمة اهتماماتهم، وذلك بسبب طبيعة الحياة الروحية فى الإسلام، ((نقول: كان قادة هذه الدعاية والمروجون لها)) يحبون أن يجعلوا كلمة الله وكلمة النبى تقاتل دفاعًا عنهم وكان القرآن هو السلاح المفضَّل فى هذه الأوساط، وذلك بطريقتين:

وكما هو معروف، كانت هذه الأوساط ((من غُلاة الشيعة)) تتهم أهل السُّنة، من الملتزمين بأحكام الدين القويم، بأنهم حرفوا القرآن وكيَّفوه ليناسب آراءهم، وذلك عن طريق حذف بعض الكلمات.. وكانوا لا يثقون بعثمان، والذى تسبب فى تنقيح النص الشائع للقرآن، وذلك عن طريق طمس خمسمائة كلمة من النص الإلهى المنزل تحتوى على هذه الجملة: "إن عليًّا هو الهادى"[1].وفى الآية٣٠، من السورة ٢٥، زعموا أن النص الذى يقول: "يا ليتنى لم أتخذ فلانًا خليلاً" كان يحتوى فى الأصل على اسم علم تَمَّ حذفه وأبدل باسم نكرة، وهو "فلان"[2]. ويعلم الجميع "سورة النور" التى عند الشيعة[3]، والتى نشرها فى أوربا ميرزا كازمبج Mitza Kazembeg.

ومن قديم الزمن وَصَم الفقه السُّنى "حرفيًّا: الفقه الملتزم بالدين" محاولات الفرقة العلوية لإعلان أن القرآن المعروف بين الناس قد وقع فيه تحريف، وَصَم محاولتهم لتكييفه وفق أغراضهم بكل أنواع التحريف تحت اسم "إعادة الصياغة فى شكل سليم" "Restitutio in integrum". وقد اتهموا ((أى: فقهاء السنة)) خصومهم بتحريف هذا النص المقدس باستعمال أساليب مُغرضة، كما فعل اليهود والنصارى[4]، ونسبوا ((أى فقهاء السنة)) إلى النبى (فى مصنفات حديثة صُنفت مؤخرًا) أنه قال: إنى لعنت ستة أصناف من البشر، وقد لعنهم الله قبل ذلك، ولعنهم سائر النبيين الذين دَعوا الله: مَن زاد فى كتاب اللهِ شيئًا، إلى آخر هذا الحديث؛ فى إشارة لهذا التصرف ((الذى قام به الشيعة)).

---

(١) Literaturgesch. Der Shi'a.، ص١٤ (الاتهامات الشيعية بحذف كلمات من القرآن وتحريف البعض، ولتفسيرهم للقرآن، انظر جولدتسيهر، فى كتابه Die Richtungen der islamischen Koranauslegungen، (ليدن، ١٩٢٠) صفحات٢٧٠ وما بعدها.

(٢) مفاتيح الغيب، ٤، ص٤٧٠ (قارن جولدتسيهر فى Richtungen، ص٢٨٧ وما بعدها).

(٣) يمكن العثور على كل هذه المادة فى كتاب نولدكه بعنوان Gesh. des Qorans، صفحات ٢١٦ -٢٢٠ (الطبعة الثانية، ٢، ص٩٣ -١١٢).

(٤) العقد، ١، ص٢٦٩، بالتوازى مع الروافض واليهود.

ويمتد هذا الخلاف بين أهل السُّنة وأنصار علىٍّ إلى العصور الحديثة. وأقتبسُ عددًا قليلاً من الكلمات النموذجية من كتاب ريكو Rycaut، والذى يبين كيف كان الرأى العام فى عصره ينظر إلى هذا الخلاف.

يقول ريكو: "وكذلك يتهم الاتراكُ الفرس بتحريف القرآن، وبأنهم غيروا بعض كلماته، وأخطأوا فى وضع علامات الفصل وعلامات الوقف، وبأن كثيرًا من المواقع ((أى الجمل المكتوبة)) تسمح بوجود معنًى مشكوك فيه وغامض، حتى إن هذه النسخ من المصاحف التى كانت موجودة عند فتح بابل أُحضِرت من هذا المكان إلى القسطنطينية وفُصِلت ((عن سائر المصاحف)) وجُمِعَت فى السراى الكبير ((للخليفة العثمانى))، ووضعت فى مكانٍ خاص، وحُظِرَت قراءتها عَن طريق لعْن أى إنسانٍ يقرؤها. وفيما كتبه المفتى سعد أفندى فى مهاجمة الشيعة، قوله لهم: "إنكم تنكرون سورة فى القرآن تسمى "الغاشية" (السورة رقم٨٨)، وترفضون هذه الآيات الثمانية عشر، والتى أنزلت علينا لتبرئة السيدة الطاهرة عائشة"[١].

ومع ذلك، فإن هذه المحاولات لإحداث تغييرات مغرضة فى القرآن تعود إلى ذلك العصر الذى بدأ فيه الشيعة بالتحرك بعيدًا عن جمهور الأمة الإسلامية من المؤمنين. وقد سبق للشيعة أن قاموا قبل ذلك بمحاولة أوسع نطاقًا بذلوا فيها الجهد للحصول على معتقد دينى يؤكد أن أتباع السنة "أى جمهور الأمة الإسلامية" زيفوا تفسير القرآن[٢]. فالتفسير الصحيح لعدد من النصوص "القرآنية" الهامة، والتى حَظَرَ أهل السُّنة نشرها، يوفر أفضل برهان على مشروعية هذه الطموحات التى كان يطمح إليها علىٌّ، فقد كانوا يرون أن القرآن يحتوى على تعاليم تتصل بصورة المستقبل، تمامًا كما احتوى على صورة الظروف الخاصة بعصرهم[٣]. ويُعْزَى للنبى قولٌ رواه جابر الجعفى، وهو أحد المدافعين المخلصين

---

(١) Neueröffnete Ottomanische Pforte، ١، صفحات P/٨٢، ٨٤/أ لوالنص المستشهد به هنا مأخوذ من الأصل: بى.ريكو P. Rycaut، فى كتابه بعنوان: The Present State of the Ottoman Empire، لندن، ١٦٦٨، صفحات ١١٩، ١٢١].

(٢) من الواضح جدًّا عند المسلمين أن مصالح فرقةٍ ما تتحقق عن طريق مساعدة "التأويل" لها، حتى إن كلمةً يقولها خسرو أنو شروان فى الشئون السياسية لدولة فارس، يُفترض فيها أن تشكيل السياسة الفارسية كان يتأثر بالكتب المقدسة، الحسن العباسى، آثار الأول فى ترتيب الدول ص٥٣.

(٣) المسعودى، ٥، ص٢٢١ حتى الآخر.

عن آراء عليٍّ (توفى عام ٢٨ للهجرة)[١]، فيما معناه: "إنى أقاتل من أجل الإقرار بالقرآن بوصفه كتاب الله، وسوف يقاتل عليٌّ من أجل تفسير هذا القرآن"[٢].

وجابر هذا، والذى كان من كبار رواة الحديث فى الكوفة - وقد حكم أبو حنيفة عليه بأنه أكذب المحدثين[٣] فى عصره - بذل جهودًا كبيرة فى اختلاق أقوال ينسبها لعليٍّ فى شأن القرآن[٤]، وقد وصل الحال به "فى هذا المجال" أن فسَّر "دابة الأرض"، وهى إحدى الغيبيات الإسلامية، بأنه ليس لها مَعنًى إلا عودة ظهور عليٍّ على الأرض فى نهاية الزمان[٥]. ويستفيد العلويون بصفةٍ خاصة - من الآيات، والتى منها الآية"، فى السورة رقم٤٢، والتى يُذكر فيها حب "القُرْبى" وحقوقهم (سورة ٥٩، آية٧) - بنفس الطريقة التى استفاد بها الدعاة العباسيون من هذه الآيات فى أيامهم[٦]. - وذلك من أجل العثور على تلميحات عن "أهل البيت" وتأكيدًا لشخصيتهم المقدسة فى التنزيل[٧].

ويشغل مجال البحث مساحة كبيرة من الكتابات الشيعية. وهذا الأمر سهلٌ إدراكه عند التغلغل فى الببليوجرافيا الشيعية "أى فى الكتب المخطوطات

---

(١) يتداول الشيعة فيما بينهم كتابًا عنوانه "كتاب التفسير"، وهو الكتاب الذى وضعه جابر، وأضيفت إليه فيما بعد مواد كثيرة، الطوسى، كتب الشيعة، ص٧٣، ٤، وقارن ص٢٤٤، ٦.

(٢) ابن حجر، ١، رقم٥٩، وراجع المسعودى، ٤، ص٣٥٨ حتى النهاية، ٥، ص١٣، ٤ [جولدتسيهر، Richtungen، ص٢٧٨] ويقاتل الفقهاء الشيعة من أجل حرية تفسير القرآن بالرأى، فى مواجهة مذهب المفسرين الملتزمين بالدين، والذين لا يسمحون إلا بالتفسير بالمأثور، والقائم على أصول العلم (الترمذى، ٢، ص١٥٦) وانظر فى هذه النقطة هذا النص المستخلص من أحد التعليقات على "كتاب" نهج البلاغة (وهو تجميع للخطب التى ألقاها على) فى كتاب "الكشكول"، ص٣٧٠.

(٣) فى طبقات الحفاظ، ٤، رقم٢٥.

(٤) مسلم، ١، ص٥١، فيما يتصل بالآية رقم٨٠، السورة رقم١٢، والتى سوف نشير إليها فى دراستنا عن تبجيل الأولياء والصالحين. وهذه الإحالة بعيدة عن الوضوح، بلاشك.

(٥) الدميرى، ١، ص٤٠٣.

(٦) Fragm. Hist. arab. ص٢٠٠ [السورة ٤٢، آية٢٢، كانت تكتب -كذلك - على العملات التى يَسُكها أنصار العباسيين، انظر جى. سى. ميلز G.C.Miles، فى كتابه Numismatic History of Rayy، صفحات ١٥ -١٧؛ شرق، Excavation coins from the Persepolis region، ص٦٧؛ إس. إم. سترن S. M. Stern، فى كتابه Numismatic Chronicle، ١٩٦١، ص٢٦١].

(٧) ولم يخفق المهاجمون من أهل السنة فى ملاحظة أن هذا التفسير، والذى كان ينشره حسين الأشقر، وهو أحد أنصار على، يعانى من نوع من أنواع المفارقة التاريخية "أى الخطأ فى التاريخ"، وذلك بافتراض أن الآية تتحدث عن أسرة فاطمة فى وحيٍ أنزل على النبى فى مكة، بينما لم يتم زواجها إلا فى السنة الثانية بعد الهجرة، القسطلانى، ٧، ص٣٧٠.

والمراجع الشيعية" التى جمعها الطوسى فى القرن الخامس. كما أن التفسير الكبير لفخر الدين الرازى يُشير دائمًا - وبصورة هجومية - إلى تلك النصوص التى يستعملها الشيعة، كما أن هذا العمل "أى: تفسير الرازى" يوفر لنا إدراكًا دقيقًا وسهلاً لاتجاه التفسير الشيعى المغرض[1]. وبطبيعة الأمر، قام أنصار علىٍّ بالاستيلاء لأنفسهم على كل هذه النصوص التى نسبها المفسرون السنيون لأبى بكر - وربما كان ذلك راجعًا - فقط - إلى رد فعلهم للجهود التى يبذلها خصومهم[2]. وكذلك كان فريق أهل السنة يميلون إلى البحث عن النصوص القرآنية التى يمكن للمرء أن يجد فيها تصريحًا بالحق المقدَّم لأبى بكر[3]. وبدون أن يضفوا على هذا البحث وهذا التفسير قيمة دينية اعتقادية. واستمر الفقهاء المسلمون فى إظهار نوع من التحيز فى مناقشة هذه القضايا بوقار شديد وتعصب بالغ. ففى حملة على داغستان، حضر "الأمير" نادر شاه مناظرة عُقدت فى قزوين بين كلا الفرقتين "السنة والشيعة"، فيما يتعلق بالآية ٢٩ من السورة ٤٨؛ حيث قال البعض منهم إن هذه الآية تشير لعلىٍّ، وقال الآخرون إنها تشير إلى الخلفاء الأربعة. ولكن لأن هذه الآية تتضمن الإشارة إلى التوراة والإنجيل، فقد أمر الأمير ميرزا محمد من أصفهان (وهو مؤلف كتاب "تأريخ الجيهانجوشاى Tarikh-I- jihangushay) أن يسأل اليهود والنصارى عن بعض المعلومات المتصلة بالتفسير الصحيح لهذه الآية، وبمساعدتهم تم الوصول إلى حُكم يؤيد موقف أهل السنة[4]. وقد قامت بعض الفروع المتعصبة للفرقة العلوية المعروفة، ومنهم الدروز، على سبيل المثال، بوضع أفكار أو استنتاجات تفسيرية خاصة من عندهم[5]؛ ولم يقتصر الأمر عند الدروز على الاستشهاد بالقرآن وحده (مثال ذلك الآية ٣٩، السورة ٢٤) بل استشهدوا كذلك بالكتاب المقدس، حيث وجدوا عددًا من النبوءات التى تشير إلى "رجل الله الحاكم The God-man al-Hakim"[6].

ولكن الأمر الذى كان شائعًا فى الأوساط العلوية أكثر من غيره، هو أن "الشجرة الملعونة فى القرآن" آية ٢٢ سورة ١٧ إنما تشير إلى البيت الأموى، وهذا

(١) مثال ذلك: مفاتيح، ٢، ص٧٠٠، ٨، ص٣٩٢.

(٢) خصوصًا آية رقم١٧٨، سورة رقم٩٢؛ مفاتيح، ٨، ٣٩٢.

(٣) هذا النص، آية١٠ من سورة رقم ٥٧، والموجود فى "المفاتيح"، ٨، ص١٢٤، مستقى من الكلبى.

(٤) عبد الكريم، فى كتابه Voyage de l'inde à la Mekke، مترجم للإنجليزية، ص ٨٨ -٩١.

(٥) بترمان Petermann، Reisen im Orient، ١، ص٣٩٤.

(٦) انظر مقالتى فى كتاب Jud. Zeitschr. F.w U.L, Geiger (١٨٧٥) ص٧٨.

التفسير/أو الاستنتاج لا يزال شائعًا جداً. ولا تزال الكتابات الشيعية[1]، حتى العصور الحديثة، تسمى الأسرة الأموية الحاكمة "بالشجرة الملعونة فى القرآن". وقد كان العباسيون يفضلون - كذلك - استعمال هذا التعبير فى وصف الأسرة الحاكمة التى قضَوا عليها[2]. وبينما يشيرون "بالشجرة الطيبة التى أصلها ثابت وفرعها فى السماء، (آية ٢٩، سورة١٤) إلى أسرتهم[3]. فالعلوى "ابن شجرة طوبى"[4]. وقد كانوا كذلك يحبون أن يجدوا النبوءة بدولتهم فى القرآن، كما كان يسعدهم أن يسمحوا لأتباعهم بالبحث عن أمثال تلك الاستنتاجات[5]. وقد آل الأمر إلى أنْ أدى إيثار العباسيين وفقهائهم ((حرفيًّا: وفقهاء مجالس الحكم)) لهذا التفسير، إلى أن يكون مقبولاً حتى عند أشد مفسرى القرآن التزامًا بالدين، وحتى لو كانوا أعداءً للشيعة[6].

## (٧)

فى مجال الأحاديث المختلفة التى وضعتها الفرق "السياسية"، يكشف العمل المغرض لأنصار المطامح السياسية لعلىٍّ عن نفسه بطريقة فى غاية الصراحة، ويقدرٍ من الضوابط أقل مما هو موجود فى تفسيرهم لأحد النصوص المقدسة "أى: القرآنية". ولن ندرس - هنا - تلك الأعداد الضخمة من الروايات والنقول التى

---

(١) اذكر نصًّا فى رسائل الخوارزمى، ولكنى لا أستطيع أن أجده الآن.

(٢) أبو المحاسن، ١، ص٣٦٥، يستعمل هارون الرشيد هذا التعبير ليصف به بنى أمية، الطبرانى، ٣، ص٧٠٦، ١٤. وقارن كذلك مصطلح "أهل بيت اللعنة"، لهذا المعنى، نفس المرجع، ٣، ص١٧٠، ٠٦ وفى المرسوم الذى أصدره الخليفة "العباسى" المعتضد، والذى يحظر فيه الاحتفال بذكرى الأمويين (ابتداءً من سنة ٢٨٤)، الطبرانى ٣٢، صفحات ٢١٦٨، ٤، ٢١٧٠، ٥: "لا خلاف فى الرأى أن حقيقة الشجرة الملعونة، تعنى بنى أمية، أبو الفدا، فى كتاب "الحوليات" Annales، ص٢٧٨.

(٣) اليعقوبى، ٢، ص٤٩٣ (١، ١٥، كلمة "نابت" تُقرأ ثابت).

(٤) المسعودى، ٥، ص٩ الجزء قبل الأخير.

(٥) وقد قام أحد المتملقين فى مجلس الخليفة "العباسى" المهدى بتقديم هذا التفسير للآية ٧٠ من السورة ١٦: النحل هم بنو هاشم، والشراب الذى فيه شفاء للناس والذى يخرج من بطون النحل هو العلم الذى ينشرونه، Agh، ٣، ص٣٠؛ وقارن الدميرى، ٢، ص٤٠٧، حيث وضعت هذه القصة فى عهد "الخليفة" أبى جعفر المنصور.

(٦) قارن "قطب الدين"، Chron. Mekka، ص٨٧، أسفل الصفحة.

تهدف إلى تمجيد عليٍّ وغيره من أعضاء أسرته، والتى وجد الكثير منها فى المصنفات التى جمعها الرواة المعترف بهم من الفقهاء الملتزمين بالدين. وبالنسبة لهذا الفصل، تمثل هذه الروايات والنقول أهمية خاصة، وذلك لأن المبادئ السياسية - الدينية العامة كانت تصاغ لكى تُجسد "مطالب" الشيعة العلويين.

وقد كان من المرجح أن تقع الدعوة / أو القضية العلوية فى ورطةٍ شديدة لو أنها كانت قد بُنيتْ كلها على أساس مبدأ الشرعية. ولابد أن أتباع هذه الفرقة شعروا بعد ظهور "دولة" العباسيين أنهم يواجهون اعتراضاتٍ قوية، انطلاقًا من وجهة نظر شريعة الميراث. وكان من الأدلة القوية التى تؤيد موقفهم (والتى استعملوها بعيدًا عن الدعاوى الشرعية) إيمانهم بأن النبى أعلن، قبل موته، وفى عبارة صريحة، بأنه حدّدَ ونصَّب عليًا كخليفةٍ له، وعلى ذلك تكون خلافة أبى بكر نوعًا من الاستغلال غير السليم للسلطة، وذلك لأن الخلافة المباشرة لعلىٍّ بعد النبى قد صدر حُكمٌ بها من قبل [1].عن طريق "النص والتعيين"[2]، أو بعبارةٍ أخرى، عن طريق "الوصية"[3]، أى الوصية الأخيرة. لذلك كان أنصار علىٍّ مشغولين باختراع وتوثيق الأحاديث التى من الممكن أن تثبت تنصيب علىٍّ بواسطة الأمر المباشر الصادر من النبى. وإن أشهر هذه الأحاديث (والتى لا يُنكر أحد موثوقيتها، حتى السلطات الملتزمة بالدين، وبالرغم من أنهم جردوه من معناه عن طريق إعطائه تفسيرًا مختلفًا) ((نقول: إن أشهر هذه الأحاديث)) هو حديث خُم، والذى يظهر فى هذا الغرض، ويُعَدُّ واحدًا من أقوى الدعائم التى تستند إليها دعوة العلويين.

ففى وادى خم بين مكة والمدينة، وعلى بعد ثلاثة أميال من الجحفة، يوجد غدير تحوطه الأشجار والأجمات، وتتجمع فيه مياه الأمطار، وتحت واحدة من هذه الأشجار - ووفقًا لرواية البراء بن عازب - كان هذا المشهد الذى يعد فى غاية الأهمية بالنسبة لأنصار علىٍّ. وتأتى رواية الحديث هكذا: "كنا مسافرين فى صُحبة النبى. وعندما استرحنا قرب غدير خم نودينا للصلاة. وفى ظلِ شجرتين أعْددنا مكانًا للنبى حيث أدى فيه صلاة الظهر، وبعد ذلك أخذ يد علىٍّ

---

(١) وفى المقابل، كان يتم تعليم "الناس" فى أوساط أهل السنة، - أنه حتى فى حالة "النص والتعيين"، يكون "إجماع الأمة" هو الفيصل دائمًا؛ الشهرستانى، ص٥٨، (تحت عادة: الكرامية).
(٢) ابن خلدون، المقدمة، ص١٦٤، وما بعدها.
(٣) قارن "ابن الفقيه الهمدانى"، ص٧٩٦.

وقال: "أتعلمون أن لى سلطانًا على المسلمين أكبر مما لهم على أنفسهم" قلنا: "نعم"، وعندما أعاد النبى هذا السؤال عدة مرات أجبنا عليه بنفس الإجابة فى كل مرة. "فقال": "إذًا فاعلموا أن مَنْ كنتُ مولاه، فعلىٌّ مولاه. اللهم وال من والى عليًّا وعادِ من عادى عليًّا"[1]. وعندما انتهى النبى من خطبتهِ خطا عمر (الذى أصبح فيما بعد خليفة) نحو علىٍّ وقال له: "هنيئًا لك يا ابن أبى طالب، فقد صرت الآن مَوْلَى كل مؤمن ومؤمنة". ومن الواضح أن الشيعة ينسبون الأهمية القصوى لهذا الحديث ويعتبرونه أقوى دعامة يستند إليها مذهبهم. وكان من الأعياد السنوية التى أشاعها البويهيون كذلك إحياء ذكرى هذا العهد الذى تم فى هذا الغدير[2]. وأهل السنة، الذين لا يرفضون هذا الحديث، لا يرون فيه دليلاً على خلافة علىّ بعد وفاة النبى.

ويوجد حديث آخر يخص العلويين وحدهم، وهو أقل قبولاً لدى أوساط أهل السنة، ويتمثل فى حادثة يروى الشيعة أنها حدثت فى عهد النبى. وكان أهل السنة يشجبونها بتسميتها حديث الطير (على سبيل الذم لها). والقصد من رفع شأن الأسرة العلوية يرتبط "فى هذه الحادثة" بجزئية لا أهمية لها فى ظاهر الأمر. ومن الروايات المتعددة لها نقدم منها ما يبين هذا الموقف المغرض بصورة أكثر وضوحًا. فقد أُهدى للنبى يومًا ما طيْر - وتختلف الروايات فى نوع هذا الطائر؛ ولما أكل النبى منه شيئًا وجده طيب المذاق جدًّا. فقال: "اللهم أرسل إلىَّ (كضيف) رجلاً يكون أحب إليك من الخلق جميعًا"، وقد كان أنس هو البواب عندما وصل علىٌّ. ولم يكن أنس يرغب فى السماح له بالدخول -وفى بعض الروايات ورد أنه رفض السماح له بالدخول عدة مرات -إلى أن دخل علىّ رغم رفض أنس، محتجًّا على ذلك بأن له حاجة ملحة. وعندما لامه النبى على تأخره

---

(١) انظر فى التهذيب حديثًا آخر عن غدير خم، يؤيد العلويين، ص٤٣٩، أعلى الصفحة، حيث وردت أحاديث أخرى لها معانى متشابهة، ومستقاة من الترمذى والنسائى. وكان للنسائى، كما هو معروف جيدًا، ميول علوية، كما أن الترمذى أدرج فى مصنفه عددًا من الأحاديث المؤيدة لعلى، ومنها مثلاً حديث الطير المذكور هنا.

(٢) انظر المعلومات التفصيلية Literaturgesch. Der Shi'a، ص٦١، وقارن ابن الأثير، ٩، ص٥٨ ويقال إنه استُحدث العيد الذى يتم فيه تكريم أبى بكر فى سنة ٣٨٩ لإحداث التوازن مع ذلك الاحتفال العلوى، وذلك بالإشارة إلى الآية ٤٠ من السورة؛ فالصحابى المذكور فى هذه الآية هو أبو بكر (ولحديث غدير خم، انظر كذلك جولدتسيهر، Varlesungen، ص٢٣٩، EI، تحت مادة: .[Ghadir al-Khumm'.

فى الوصول أخبره علىٌّ بما فعله أنس معه. وقد برر الأخير موقفه بأنه كان يرجو أن يحضر أحد الأنصار أولاً. فقال النبى مندهشًا: "يا أنس، أيوجد أى إنسان بين الأنصار أحْسَنَ أو أفضل من علىٍّ؟"[1]. كما يروى أنصار علىٍّ عددًا من الأحاديث الأخرى التى يُقصدُ منها إثبات أن النبى أصدر أمرًا صريحًا بأن يكون علىٌّ خليفته.

ومن أجل مقاومة تأثير هذه الأحاديث، قام فقهاء أهل السُّنة بحسْم هذه المشكلة العويصة، وذلك عن طريق نشر الأحاديث التى تثبت أن النبى لم يوص قبل موته بأى وصية على الإطلاق[2].ولو لم تكن هذه الميول السياسية الموجودة فى هذه الخلفية معروفة "لنا" لكان من العسير علينا إدراك السبب فى وجود أقوال عديدة بشكل غير ملائم، حيث تكرّس هذه الأقوال لرواية التفاصيل الدقيقة لنفس اللحظة التى تُوفّى فيها النبى بدون أن يوصى بشىء[3]. وبصفةٍ أخص ما يتصل بأنه لم يُعين من يَخلُفه[4]. وبطبيعة الأمر، لا تقول هذه الأحاديث شيئًا عن تسمية النبى لعلىٍّ أو لأى إنسانٍ غيرهِ كوريث له. والحقيقة العامة التى تقول أن النبى لم يوص بوصية أخيرة، سواءً كانت تتصل بمُسْتقبل الأمة الإسلامية أو تتصل بأملاكه الشخصية، "نقول: إن ذلك كله" دليل على خطأ دعاوى الخصوم "أى دعاوى العلويين". ومع ذلك ففى إحدى روايات هذا الحديث ينكشف هذا القصد بطريقة غير مُتقنة. فقد ذُكِرَ فى أثناء وجود عائشة أن النبى أوصى لعلىٍّ فقالت: "متى حدث هذا؟ لقد كانت رأسه على صدرى، (وفى رواية: فى حجرى) وقد طلب كوب ماءٍ، ثم شعر بألمٍ شديد ومات قبل أنه أتحقق من موته. فمتى كان ممكنًا أن يوصى فى هذه المسألة؟".

ويجب أن يُنظر إلى تلك المجموعة الكبيرة من الأحاديث، والتى يُنْسَبُ فيها إلى علىٍّ نفسه أنه كان يعارض الرأى الذى يذهب إلى أن النبى أخبر واحدًا من الناس بكل أمرٍ هام (باستثناء القرآن) ولكنه حجبه عن الأمة كلها، "نقول: يجب أن يُنْظَر إلى هذه الأحاديث" بنفس هذا الضوء. فهذا الرأى، والذى يتكرر

---

(١) الدارمى، ٢، ص٤٠٠، الترمذى، ٢، ص٢٩، حيث ورد بالكتاب هذا الحديث المؤيد للعلويين، (كما أنه أدرج أحاديث أخرى، وانظر قبل ذلك، ص١١٣، الحاشية رقم١) ومعه التعليق بأنه حديث غريب (وقارن كذلك كتاب الجاحظ، بعنوان، "العثمانية"، صفحات ١٤٩ -١٥٠).

(٢) انظر العبارات المتصلة بهذا الموضوع فى البغوى، مصابيح السنة، ٢، ص١٩٢؛ وقارن الطبرى، ١، ص١٨١٠، ٢٠.

(٣) مسلم، ٤، ص٩١.

(٤) المرجع نفسه، ص٢٦٧.

ذكره مرة بعد مرة فى كثير من الروايات، وفى كثير من المناسبات المختلفة[1]، يعد هجومًا عنيفًا على مذهب أتباع علىٍّ الذين يرون أن عليًّا، باعتباره وصى النبى[2] ومُحقق أهدافه، كان عنده علمٌ حجبه النبى عن الأمة. وقد تمَّ تعزيز هذا الاتجاه الهجومى بجعل هذه الاعتراضات "المضادة للعلويين" تتبع من علىٍّ نفسه.

بهذا يُعد هذا الجزء من الأحاديث، وكما ظهر فى الأمثلة السابقة، ساحة قتالٍ كانت تجرى فيها الصراعات بين الفرق السياسية والأسرات الحاكمة فى القرون الأولى القليلة من تاريخ الإسلام، فهى مرآة تبين طموحات مختلف الفرق، والتى كانت كل فرقة منها تريد أن تجعل النبى نفسه شاهدًا لها وحُجة.

## (٨)

بصرف النظر عن الروايات والنقول المؤيدة لأغراض معينة والمقصود منها أن تكون حجة لأفكار فرقة ما من الفرق السياسية أو الدينية، لابُدَّ من ذكر استعمال آخر للحديث من أجل تحقيق أغراض الفرق ألا وهو: دَسُّ كلماتٍ مُغرضة فى الأحاديث التى كانت فى صيغتها الأصلية غير مناسبة لتحقيق أغراض الفرق السياسية، ثم يتم تمرير الجزء المخترع مؤخرًا بلا اعتراض، وذلك تحت راية الجزء الأصلى الموَثق توثيقًا جيدًا. وكثيرًا ما استعملت الفرقة العلوية أمثالٍ هذه التصرفات "بدس كلمات فى نص الحديث الأصلى"، بدرجة أكثر قليلاً مما فعله خصومها، ويكفى فى هذا الأمر أنه كثيرًا ما وُجهت الاتهامات المتكررة للروافض بأنهم حرفوا النصوص المقدسة بهذه الطريقة. وسوف يوضح لنا المثالان التاليان طبيعة هذه التصرفات، وينسب المثال الأول للعلويين، وينسب المثال الثانى لأهل السنة.

إنه من المعروف جيدًا بدرجة كافية من التاريخ أن الأمويين قدموا أنفسهم "للأمة" باعتبارهم الخلفاء الشرعيين للخليفة عثمان، وأن الاضطهادات التى أنزلوها بخصومهم، والحروب التى شنوها على علىٍّ وعلى العلويين، إنما كانت

---

(١) كتاب العلم، رقم٤؛ والجهاد، رقم ١٦٩، والجزية، رقم١٠؛ والديات، رقم٢٤؛ ومسلم، ٣، ص٢٩١.
(٢) كما أن الشيعة يسمون الخلفاء الشرعيين لعلىٍّ بهذا الاسم، .Agh، ٨، ص٣٢، ٨.

بدافع الثأر لمقتل عثمان[1]. فكان عثمان هو الرمز والشعار الذى يمثل طموحات الأمويين[2] فى مواجهة علىٍ، وهو الذى كان يحقق نفس الغرض بالنسبة للمعسكر المضاد. وعلى ذلك أصبحت "العثمانية" اسم الفرقة المتكونة من الأتباع المخلصين للأسرة الأموية الحاكمة[3]. وقد تعرض هذا الاسم لعدد من التحوُّلات. فقد توقف بعد زمنٍ قليلٍ عن الدلالة على مَعنى الانتساب إلى عائلةٍ عثمان[4]. وأصبح يشير إلى الأفراد الذين لا يرغبون فى المشاركة فى حروب علىٍ مِن أجل الخلافة، والذين يدينون مَقْتَل عثمان. وقد كان حسان بن ثابت الشاعر الأنصارى معدودًا من العثمانية[5]. وعندما توفى علىٌّ أيضًا ولم يعد لكلمة عثمان أو كلمة علىّ أهمية فعلية، باعتبار أن كل كلمة منهما تعد شعارًا "لإحدى الفرق"، أصبح هذا الاسم "وهو: العثمانية" يُطلق على خصوم علىٍ وعَلَى مَنْ لم يكونوا مستعدين لقبول الأمر الواقع fait accomli فيما يتصل بذهاب دولة العلويين وارتفاع شأن الأمويين - أما الذين تقبلوا هذا الأمر الواقع فهم أهل السنة الصادقون[6] - أى أنه كان مقصورًا على الذين وضعوا عثمان فى مكانةٍ أعلى من علىٍ وكانوا يَرَوْن أن حقَه فى الخلافة أقوى من حق ابن عم

(١) أبو حنيفة الدينورى، ص١٥٠، ص٢٠، ١٦٤، ١١؛ ١٧٠، ١٨١، ٢٦٦، ١٠.

(٢) كريمر Herrschenden Ideen، ص٣٥٥.

(٣) إن من الأمور المتعذر فهمها أن شحار بن العباس (وهو مذكور فى ابن دريد، ص٢٠١، ١٤، باسم ابن العياش) يمكن وصفه فى كتاب "الفهرست"، ص٩٠، ٥ -٦، بأنه خارجى وعثمانى فى نفس الوقت. وقد رُوِى فى مراجع أخرى أنه كان أحد أتباع الأمويين، وذلك بالتناقض مع أسرته التى كانت من أنصار علىّ، ابن دريد؛ .l.c ابن قتيبة، ص١٧٢، حتى النهاية (وقارن لامنس Lammense فى Etudes، ص١٢١= MEOB، ٢، ص١٣).

(٤) كان لهذه الكلمة في نشأتها معنًى سلالىٌّ فقط، وذلك لكونها الاسم الذى يسمى به الشخص المنحدر من سلالة عثمان، Agh، ٧، ص٩٢، ١١؛ ١٤ صفحات ١٦٥، ٢٠؛ ١٦٩، ١٧؛ وقارن Fragm. hist. arab. ص٢٣٧، ٤، ٦ (وتوجد أمثلة أخرى فى لامنس Lammense، فى Etudes، ص١١٩=MFOB، ١٢؛ Etudes، ص١١٢= MFOB، ٢، ص١٤، حيث توجد بعض المعلومات عن الفرقة العثمانية).

(٥) المسعودى، ٤، ص٢٨٤.

(٦) كان اسم "أهل السنة" ينطبق - بصفة خاصة على كل من لم يكن لهم اهتمام كبير بدعاوى الأسر الحاكمة فى الخلافة، ولكنهم كانوا يعترفون بكافة الأمور الواقعة فى الماضى والمستقبل على أساس من الإجماع. ويميز الأصمعى الأقاليم الإسلامية بهذا الشكل: فالبصرة عثمانية، والكوفة علوية، والشام أموية، والحجاز سُنية، العقد، ٣، ص٣٥٦.

النبى[1]."حرفيًا: ابن النبى بالتبنى". ويقال إن الفارق الرئيسى الذى كان يميز الشخص العثمانى فى ذلك الجيل، هو أنه كان يسُبُّ عليًا ويصرف الناس عن الحسين[2]. وهذا يعنى أن العثمانية كانوا يفضلون بنى أمية على بنى هاشم، وكانوا - كما تم التأكيد عليه - يفضلون الشام على المدينة[3]. وكان جميع الولاة الذين حكموا فى ظل الخليفة الأموى الأول، والذين لم يكونوا راضين عن مجرد الاعتراف بالخليفة الحاكم، إنما كانوا يطالبون "كذلك" بالاعتراف الصريح بصحة دعاوى عثمان "فى الحكم"، والذين حكموا بقتل كل من أعطى عهد الولاء "على سنة عمر"، ورغم ما فى هذا العهد من اعتراف ضمنى بالخلافة اللاعلوية، "نقول: كان هؤلاء الولاة" من العثمانية[4]. فقد أصروا على الاعتراف التام بالشهيد عثمان، وهو "الخليفة" الذى حاولوا أن يرفعوه إلى مكانة دينية عالية. "فقالوا عنه": "إن منزلة عثمان بمنزلة عيسى بن مريم عند الله"[5]. وكان البعض يفضل تسمية هذه العقيدة السياسية بدين عثمان، أو رأى العثمانية[6]، وذلك كما كان يحدث تمامًا بالنسبة للعقيدة السياسية للفرقة المضادة، حيث كانت تسمى "دين على"[7]. وفى مَعْنًى أوسع لهذه الكلمة، كان أى نصير يؤيد القضية الأموية تأييدًا أعمى يسمى عثمانيًا[8].

وبنفس الطريقة التى كانت، وبصورة عامة، تستمر بها المعارك بين المسلمين حول الأمور النظرية التى ليس لها صلة بالواقع، وتظل مستمرة حتى عصور حديثة لتشكل شعارات الفرق، استمرت عقيدة العثمانية باقية زمانًا طويلاً حتى العصر العباسى. وفى ظل حُكم العباسيين ظل المدافعون النظريون عن الدعاوى الأموية

---

(١) Agh، ١٥، ص٢٧، ٩، من أسفل الصفحة، اليعقوبى، ٢، ص٢١٨، ٥؛ وقارن كتاب الجهاد، رقم ١٩٢: أن أبا عبد الرحمن وكان عثمانيًا فقال لابن عطية وكان علويًا.

(٢) البلاذرى، ص٣٠٨، ٣.

(٣) Agh، ١٥، ص٣٠.

(٤) الطبرى، ١٢، صفحات٤١٩، ٣؛ ٤٢٠، ٦.

(٥) العقد، ٢، ص٢٣، ٧.

(٦) Agh، ١١، ص١٢٢، ٩؛ ١٣، ص٣٨، ٢؛ الطبرى/ ٢، ص، ص٣٤٠، ٧. وقد يكون العثمانية هم نفس "النواصب"، ZDMG، ٣٦، ص٢٨١، - وكذلك "النُّصَّاب"، أبو العلاء فى Rosen Girgas، فى كتابه بعنوان Chrestom arab.، ص٥٥٢، ٤.

(٧) الطبرى، ٢، ص٣٤٢، ٦؛ ٣٥٠، ٢٠.

(٨) انساب الأشراف، ص٢٦، ٥.

يُسَمَّوْنَ العثمانية[1].. ويروى أبو الفرج الأصفهانى أنه كان يوجد فى عهده مسجد بالكوفة كان مقرًا للفرقة[2] العثمانية، وأن الجاحظ كان معدودًا من أتباع هذه الفرقة[3]، وهى الفرقة التى كتب فى تفضيلها كتابًا[4] رغم أنه هو نفسه رفض أن يُعَدّ واحدًا منهم[5]. وإلى جانب ذلك، كان تعبير "المروانية"[6] أكثر استعمالاً باعتباره علامة على بقاء الفرقة الأموية أثناء العصر العباسى[7]. ومن أجل استكمال "هذه الصورة" دعنا نضيف أن المتعصبين الأمويين كانوا كثيرًا ما يسمون الفرقة المعادية لهم "بالترابية"[8]، وهم أتباع على، وذلك فى إشارة منهم إلى كنية على "أبو تراب"[9]. وكانوا يقصدون من هذه التسمية الازدراء به[10]، وقد

---

(١) ابن قتيبة، ص٢٥٢، ٧؛ أبو المحاسن، ١، ص٤٠٦، ١٠.

(٢) Agh، ١، ص٨٥، : وأهل تلك المحلة إلى اليوم كذلك.

(٣) المسعودى، ٦، ص٥٦، ٨، ص٣٤.

(٤) كتاب "العثمانية" ومسائل العثمانية، وقد ذكر الطوسى فى "كتب الشيعة" ردًا على هذا الكتاب، فى ص٢٣١، رقم ٧٢٠ (وقد نشر هذا الكتاب عبد السلام محمد هارون، القاهرة، ١٩٥٥، وقد وردت بعض النصوص المستخرجة من ردود الإسكافى فى حواشى ابن عبد الحميد على كتاب "نهج البلاغة"، ٣، صفحات ٢٥٣، وما يليها، وقد أعيد ذكرها كملحق فى هذه الطبعة).

(٥) مخطوطات القيصر MS of the Kaiser، مكتبة هوف Hofbibliothek فى ڤيينا، N.F. رقم١٥١، الورقة ٣/أ (كتاب الحيوان، ١، ص١١).

(٦) وكانت هذه التسمية معارضة للزبيرية فى أيام الأمويين، Agh، ٣، ص١٠٢، سطر ٨ – من أسفل الصفحة، ويوجد استعمال خاص جدًا للتسمية بالمروانية فى قصة وردت فى Agh، ٤، ص١٢٠، أعلى الصفحة.

(٧) قائمة فليشر Fleischer Leip. Cat.، ص٥٢٥/ب، الملاحظة الثانية. وقارن المقريزى، فى كتابه "الخطط"، ١، ص٢٣٦. (ظلت إحدى الطوائف المحبة للأمويين موجودة حتى عصور حديثة فى آسيا الوسطى؛ انظر فى. فى بارتولد V.V. Barthold فى Bulletin de l'Acad, Imp. Des Sciences، بطرسبورج، ١٩١٥، صفحات ٦٤٣ -٦٤٨، وقد تم ترجمتها فى REI، ٧، (١٩٣٣)، ص، ٣٩٥ وما بعدها).

(٨) الطبرانى، ٢، ص١٣٦، الترابى يشتم عثمان، نفس المصدر، ص١٤٧، ١٥. وفى القصة التى ورد فيها سَبٌّ عنيف وجهه الحجاج إلى أنس بن مالك ومحاولة "الخليفة" عبد الملك ترضية هذا الرجل الصالح فى الدميرى، ٢، صفحات ٧١ وما يليها، فيها ما يفيد أن الحجاج قال عن أنس إنه جوال فى الفتن مع أبى تراب مرةً ومع ابن الزبير أخرى، إلى آخر القصة. وبالمثل، يُسمَّى الشيعة فى الهند باسم الحيدرية، وفقًا لكنية أخرى يُسَمَّى بها علىٌّ.

(٩) ابن هشام، ص٤٢٢ المسعودى، ٥، صفحات٣٣٢، الجزء الأخير، ٣٣٣، فى أكثر من مكان، ٣٧٣، ٣؛ العقد، ٣، ص٤١، ٢١. وعن الأصل المحتمل لهذا الاسم انظر de Goeje فى ZDMG، ٣٨، ص٣٨٨.

(١٠) Fragm. hist. arab، صفحات ٨٩؛ ٩٢، ٥، من أسفل الصفحة، المسعودى، ٥، ص١٦، حتى النهاية، ص٢٦٠، ٤.

دافع أتباع عليٍّ عن أنفسهم فى مواجهة هذه التسمية[1]، وذلك مع أنه كان يقال إن عليًّا نفسه كان يحب هذا الاسم الذى سماه النبى به.

وقد قامت الدوائر المؤيدة لعثمان، والتى ضمت إليها كذلك أهل السنة الذين لم يكونوا يسمحون بمعارضة حكم عثمان لأنه قام على أسس شرعية، "نقول: قامت هذه الدوائر" بجمع الأحاديث التى يُسمى فيها النبى عثمان بالشهيد، ويجعله مساويًا للخلفاء الآخرين، ويعترف (وإن كان بطريقة غير مباشرة) بأنه مكتوبٌ له "فى القضاء والقدر" أن يكون خليفة، وسب أعداء عثمان. وقد حدث مرة أن أعرض النبى عن صلاة الجنازة على أحد الموتى من المؤمنين (انظر كتاب صلاة الجنازة، القسم الأول، ص٢٢٩) وعندما سُئل عن سبب ذلك أجاب: "إن هذا الميت لم يكن يحبُّ عثمان، لذلك أرفض أن أشْفَعَ له عند الله ليرحمه"[2].

وقد وجدت الدوائر المبغضة لعثمان، وهى التى بذلت الجهود لتجميع ما تستطيع تجميعه من نقائص تتصل بسيرة الخليفة الثالث، "نقول: وجدت هذه الدوائر" حادثة تاريخية مناسبة تمامًا لغرضها، فقد قيل إن هذا الخليفة هرب من ساحة القتال أثناء معركة أُحد. وقد ربط البعض استغلال هذه الواقعة بالحط من شأنه فى عيون العرب الصادقين. فقد كان اسم "الفرّار" اسمًا لا حُرمةَ لصاحبه عند العرب. وقد استغل "بعض" أتباع عليٍّ هذه الرواية التاريخية، ولم ينسها شاعر هذه الفرقة عندما قال معللاً ولاءه للقضية العلوية:

فَمَالِي ذنب سوى أننى ... ذكرت الذى فَرَّ من خَيْبرِ
ذكرت امرءًا فَرَّ عن مَرْحبٍ ... فِرارَ الحمارِ من القسْورِ

"والتى معناها نثرًا: إنك لا تستطيع أن تتهمنى بذنب سوى أننى ذكرت ذلك الذى فرَّ من خيبر، أننى أذكر الرجل الذى فر من مرحب كما يفر الحمار من الأسد"[3].

وهذه السخرية لم يكن من الممكن توجيهها إلا إلى عثمان. ويبدو أن "مسألة" فرار عثمان كانت قائمة على أكثر من مجرد فرية يفتريها عليه أعداؤه. فقد كان ابن عثمان، وهو الذى أرسل معاوية واليًا على خراسان، كان يتلقى من

---

(١) الطبرانى، ٢، ص١٢٩، ٥.

(٢) الترمذى، جزء ٢، ص ٢٩٧، وغيرها من المجموعات التى تتحدث عن فضائل عثمان، أو مناقبه لونسنك Wensinck، فى كتابه بعنوان Handbook، صفحات ٢٣٩ - ٢٤٠.

(٣) Agh، ٧، ص١٣، ٤، من أسفل الصفحة.

الشاعر مالك بن الريب ذمًّا واستهزاءً على فرار أبيه[1]. وهذا الأمر كان سيكون من المحال وقوعه فى هذه الفترة المبكرة لو أن هذه التهمة كانت غير مبنية على أساس من الواقع. إلا أن الدليل الأوضح على صحتها أن أتباع علىّ شعروا بأنهم مضطرون إلى تبرئته من هذا السلوك المخزى، وذلك بطريقتهم الخاصة. فقد أقروها ولكن بحثوا عن الظروف والملابسات التى تخفف من حدتها. ويتضح هذا المسعى من الحديث التالى[2]، وهو الحديث الذى روى بالإشارة إلى الآية ١٤٩، من السورة رقم٣، فقد جاء رجل[3]، بعد أن أدى شعائر الطواف حَوْل البيت الحرام، ورأى جماعة من الناس جالسين معًا. فسأل قائلاً: "مَنْ هؤلاء الجالسون معًا؟" فأُخبرَ أنهم من قُرَيْش. فسأل الرجل الغريب قائلاً: ومن هو شيخهم؟ فأشار الناس إلى ابن عمر. فتوجَّه الرجل إليه قائلاً: "إنى سوف أسألك عن أمر فأخبرنى بحقيقته. وإنى أستحلِفُكَ بحرُمةِ هذا البيت، هل تعلم شيئًا عن فرار عثمان بن عفان فى يوم أحد" فأجاب ابن عمر: "نعم". قال الرجل: "فهل تعلم شيئًا عن غيابه يوم بدر وعن عدم اشتراكه فى القتال؟". وكانت الإجابة "نعم" قال الرجل: "وهل تعلم كذلك أنه ظل غائبًا وقت بَيْعَةَ الرضوان (فى الحديبية) وأنه لم يحضرها؟". قال ابن عمر: "نعم". فصاح الرجل الغريب قائلاً: "الله أكبر"، ولكن ابن عمر قال له" هَوِّنْ عليك، فسوف أبين لك كل ما سألتنى عليه. أما فراره من أُحد، فإنى أشهد أن الله تعالى عفا عنه. وأما غيابه عن بدر فلأنه كان متزوجًا من بنت النبى التى كانت مريضة وكان عليه أن يظل ساهرًا على رعايتها. ولكن النبى وعده أن يُعْطيه جائزةً، كما أنه أخذ من غنائم الحرب نفس المقدار الذى حصل عليه من شارك فى القتال. وأما غيابه عن البيعة، فهذا أمر من اليسير بيانُه. فلو لم يكن فى مكة رجل أفضل من عثمان لكان النبى أرسله بدلاً منه كمبعوث إلى مكة. ولكن الذى حدث أنه أرسل عثمان. ولما كان عثمان قد توجه إلى مكة قبل أن تحدث البيعة "أى: بيعة الرضوان" فقد أشار النبى بيدِهِ اليمنى قائلاً: "هذه بيعة عثمان" وقال وهو يضعُها فى كفِّهِ اليسرى: "وهذه عن عثمان".

---

(1) الطبرى، ٢، ص١٧٩، ١٠ -١١.

(2) فى اليعقوبى، ٢، ص١١٦، تم توجيه نفس الاتهامات إلى عثمان نفسه، وقد قام بتقديم نفس الأعذار المذكورة فى الحديث التالى.

(3) فى الترمذى، ٢، ص٢٩٦، أسفل الصفحة: جاء رجل من مضر.

ويكفيك أن تأخذ هذا (الدرس ) معك[1].

وإذا كان أصحاب عثمان لم يجدوا ما يكفرون به عن خوفه إلا عفو الله عنه ورحمته، فلا غرابة أن يستغل أعداؤه هذه الواقعة. وقد كان عثمان يسمى على سبيل التهكم: "نعثل"، أى ذو لحية طويلة[2]، وضعيف، ورجل عجوز، وذلك فى إشارة إلى ضعفه الناجم عن شيخوخته[3]، ولذلك كان أعداء العثمانية يسمونهم أحيانًا "بالنعاثل"، أى: "أتباع طويل اللحية"[4]. كما أنهم - كذلك - لم يكونوا يعارضون تغيير نص هذا الحديث عن طريق دس كلمة يستغلونها فى سُخريتهم. فقد جعل النبى عليًا حامل لواء المؤمنين وأعلن ذلك على الأمة بهذه الطريقة: "حقًا، إنى سأعطى هذه الراية لرجل سينصرنا الله على يديه، وهو يحب الله ورسوله والله ورسوله يحبانهِ"[5] وهذا هو النص المتفق عليه فى البخارى. إلا أن بعض الروايات غير المعتمدة "أى: الضعيفة الإسناد أو الموضوعة" لهذا الحديث تحتوى على إضافة "ليس بفرار"، أى أنه لا يفر من المعركة[6]؛ ولن

---

(١) المغازى، رقم ١٩، وقارن ابن هشام، ص٧٤٦، ١٥.

(٢) انظر لاندبرج Proverbs et dictons, Landberg، ١، ص٢٥٦، والقول بأن "اللحى الطويلة تمثل للغباء ما يمثله السماد للحديقة". Fragm,hist, arab.، ص٣٥٠، ١٥، Arabian Nights، ص ٨٢٧، طبعة بولاق، ١٢٧٩، ٤، ص١٥٤، من أسفل الصفحة، والأقوال والأمثال المتعلقة بالضعف العقلى للرجل "طويل الذقن"، قارن القسم١، ص١٢٨. والأقوال الساخرة عن الرجال ذوى اللحى الطويلة موجود فى كتاب يوسف الشربينى، بعنوان "هز القوف فى شرح قصيدة أبى شادوف، (الإسكندرية، الطبعة الحجرية، ١٢٨٩)، ص٥، ٠١. والشيب المبكر للحية كان يُنظر إليه كذلك كعلامة على الضعف العقلى، العقد، ٢، ص١٤٠، ١١.

(٣) جولدتسيهر Spottnamen der ersten chlifen bei den Sehī'iten'، و WZKM, 1، ١٥، (١٩٠١) صفحات ٣٢١ وما بعدها، لامنس، Etudes، ص١١٩= MFOB، ٢، ص٢ من المقدمة).Agh، ٧، ص٢٢، ١، ١٣، ص٤٢، ٨؛ لطائف المعارف، ص٢٥؛ ابن قتيبة، ص١٣٢، ١٠.

(٤) ويريد الشاعر العلوى السيد الحِميرى أن يشجُبَ القاضى سوارًا لدى الخليفة المنصور بوصفه عدوًا سابقًا للعباسيين، حيث تحالف أحيانًا فى الماضى مع الفرقة العثمانية، وتحالف أحيانًا مع الفرقة العلوية، فقال عنه: نُعثلِىٌّ جَمَلِىٌّ لكُمُ غير مُوَاتِ (.Agh، ٧، ص١٧، ٩)؛ بمعنى أنه: (رجل من أتباع طويل اللحية، ورجل من المشاركين فى موقعة الجمل، الطبرانى، صفحات ٣٤٢، ٦؛ ٣٥٠، ٢٠) ولا يطيعكم، وقد قام باربيبه دى مينار Barbier de Meynard (JA، ١٨٧٤، ٢، ص٢٠٩) بترجمة هذا السطر بطريقة غير صحيحة فقال: "Une hyena, un chacal, qui ne vous rapportera rien de bien" وبالنسبة لكلمة "مُواتٍ" (أطاع٣) قارن زهير، فى معلقتين، البيت رقم ٣٤؛ "كتاب" المُوَشى، ص١٤٩، ١؛ أبو المحاسن، ٢، ص٢٦٨، ٨ (ووفقًا للتصحيح الذى قام به فليشر فى Kleinere Schrifien، ٢، ص١٤٨) فإنها مساوية لكلمة "يطاوعنى".

(٥) كتاب المغازى، رقم٤٠؛ التهذيب، ص٤٣٨، ٩.

(٦) القسطلانى "فى تعليقه"على هذا النص، ٦، ص٤٠٩.

يكون من المصادفة أن يدافع ابن إسحق عن هذه الزيادة؛ نظرًا لأنه كان يُتَهَمُ من قِبل فقهاء أهل السُّنة بأن له ميولاً علوية (أى: بالتشيُّع)[1].

إن تعمد الاستخفاف بعثمان، لهو من الأمور التى لا يمكن أن يُخطِئها المرء فى هذا النوع من الدس، والذى كان المراد منه إظهار التناقض بين عثمان الجبان وعلى المنتصر. ولهذا الاعتبار، تتوافر المبررات القوية التى تفسر سبب عدم إدراج هذه الرواية فى الروايات المعتمدة للحديث عند أهل السنة - وهى نفس المبررات التى بمقتضاها اختلفت أقدم السجلات التاريخية للأحداث فى بداية التاريخ الإسلامى حول رواية هذه الواقعة ذاتها[2].

وإلى جانبٍ ذلك، سوف نقدم مثالاً للطريقة التى بمقتضاها تسببت الاتجاهات المعادية لعلىٍّ فى زيادة عمليات الدس "فى المرويات": فالحديث الذى يقول: "لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر وهو يشربها وهو مؤمن" يعنى: أن من يرتكب الزنا أو السرقة أو شرب الخمر فليس بمؤمن. وهذه الجملة أضيفت إليها إحدى الزيادات فى إحدى رواياتها، وهى: "ولا يغلو أحدٌ حين يغلو وهو مؤمن: فاحذروا إذًا واحذروا"[3]. والغُلو هنا معناه الإفراط فى الحب والتبجيل (والذى يصل عند بعض الغُلاة إلى حد التأليه) لعلىٍّ وعائلته، ومن الواضح أن هذه الزيادة قد وضعت لتحقيق غايات المهاجمين المغرضين، كما أن المقصود منها أن تثبت للشيعة أن غلوهم فى الإعجاب بعلىٍّ وعائلته ينافى الإيمان. فقد كان البعض حينئذٍ يأملون أن يؤدى إلحاق إضافة/أو تَتِمَّة a continuation ذات صياغة أقل وضوحًا، بحديثٍ صحيحٍ معترف به "كانوا يأملون أن يؤدى هذا" إلى إعطاء هذه الإضافة فرصةً أكبر للانتشار والاعتراف بها.

(١) مقدمة وستنفيلد Wustenfeld على طبعة ابن هشام، ٢، ص٨ من المقدمة، ١٥؛ ١٠، ٢.

(٢) قارن موير Muir، فى كتابه Mahomet، ١، ص١٠٢، من المقدمة، الحاشية.

(٣) مسلم، ١، ص١٤٧؛ وقارن الكميت، خزانة الأدب، ٢، ص٢٠٨، ٨، أكفرتنى.

## (٩)

إن مجموعة الأحاديث التى جعلها العلماء الصالحون وكأنها تعكس صورة أحوال الإمبراطورية (وذلك بنسبتهم إلى النبى أقوالا تمثل آراءهم فى التصرفات التى يستنكرونها، قاصدين من ذلك أن يُضفوا على هذه الأحوال ومظهر الأحداث التي سبق بها قضاء الله تعالى) "نقول: إن هذه المجموعة من الأحاديث" ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالظروف السياسية والاجتماعية السائدة فى ذلك العصر، كما أنها نَبَعت منها. وكان المقصود من التسليم بأن الحكام العاصين إنما هم جزء من قَدَر الله، تسهيل خضوع الناس الصالحين لسلطانهم، وإنه لمن المثير للاهتمام أن نرى أن هؤلاء الذين أنكروا القدرية المطلقة كانوا أقل استعدادًا للإقرار بمشروعية هؤلاء الحكام مما كان عليه الحال لدى رفاقهم الأكثر قَدَرية[1]. وتكمل هذه المجموعة "من الأحاديث" سلسلة الأقوال التى درسناها فى سياقها فى القسمين الأولين من هذا الفصل. وقد أظهرت نفس هذه الدوائر التى تعلم "الناس" عن طريق الإقرار السكوتى mute resignation "أى: الإقرار عن طريق السكوت وليس الإفصاح" واجب الولاء للحكومة المبغوضة (وبدون طاعتها طاعة مطلقة) "نقول: أظهرت هذه الدوائر" ما يدل على وعيها بحدوث الوهن فى حياة المسلمين، وذلك فى صيغة حديثة، كما جعلت النبى نفسه يتنبأ بهذه التطورات فى الأمة الإسلامية. "فَنَسب العلماء إليه أنه قال:" "بداية دينكم النبوة والرحمة، ثم مُلك ورحمة (أى فترة الخلفاء الأربعة)، ثم مُلْكٌ أعفر (أى: يشبه التراب، بمعنى مُلك فاسد) (أى الفترة الأموية)، ثم ملك وجبروت[2]؛ ثم يستحل الناس شرب الخمر ولبس الحرير[3]. وإن خير قرون أمتى القرن الذى أرْسِلتُ فيه، ثم القرن الذى يليه[4]؛ ثم يأتى أقوام يشقون طريقهم ليعطوا شهادتهم قبل أن يُسْألوها[5]. وهم يعدون ولكنهم لا يفون بوعدهم، فهم لا عهد لهم ولا إيمان،

---

(١) ابن قتيبة، طبعة وستنفيلد Wuslenfel، ص٢٢٥، ١٤.

(٢) ملك وجبروت. وإن قيمة الملك إنما تبنى على الظروف المصاحبة له، وذلك عند رواة هذا الحديث.

(٣) الدارمى، ص٢٦٨.

(٤) فى بعض الروايات يوجد تكرار لهذه الجملة.

(٥) يشهدون ولا يُسْتَشهَدُون. وفى الفقه الإسلامى لا يجوز للمرء أن يقدم شهادته أو يقسم يمينًا شرعيًا بدون أن يطلب منه القاضى ذلك؛ الخصاف، أدب القاضى، أوراقه٢٠/ب، ٢٩/أ.

وفى ذلك الزمان سوف ينتشر الشبع ويشيع"[1]. "كيف تعملون إذا كنتم فى زمن يكون فيه الأمير كالأسد، ويكون فيه القاضى كالذئب الأجرد، ويكون التاجر فيه كالكلب الذى يهر، ويكون فيه المؤمن الصادق بينهم كما يكون الخروف المذعور فى القطيع، حيث لا يجد مأوى. وكيف يفعل الخروف بين الأسد، والذئب، والكلب؟"[2].

وإن أمثال تلك الصور التى تمثل حال هذه العصور فى صياغة حديثية لا تنتمى - على وجه الدقة - إلى أحد فصول الأحاديث السياسية؛ إذ من الأفضل أن تسمى "أحاديث تنبؤية"، وذلك إذا كنا نريد العثور على اسم خاص بها وقد ازدهر هذا النوع من الأحاديث وتوافر بغزارة داخل منظومة الحديث. ولم يقتصر الأمر على التنبؤ بالأحوال العامة للإمبراطورية فى هذه الأحاديث التنبؤية، بل وصل الأمر إلى أن تحولت التفاصيل الدقيقة التى ليس لها أهمية كبيرة، إلى نبوءات ذكرها النبى. فالحادثة التى تقول إن إحدى زوجات النبى تعرضت لنباح الكلاب قريبًا من نبع حوأب، تم تداولها بوصفها نبوءةً أخبر بها النبى، وذلك من أجل خلق نذير شؤم لحملة عائشة ضد على. فقد قيل إنها تذكرت كلمات النبى عندما تعرضت لهذه الحادثة عند نبع حَوْأب أثناء سفرها إلى البصرة "حيث قال لها": "لعلك لا تكونين بين هؤلاء الذين تنبحهم الكلاب عند حوأب". ولم يغفل الشيعة عن إدراج هذه الجزئية التفصيلية فى قصتهم عن موقعة الجمل[3].

ولم يقيد رواة الأحاديث أنفسهم بأى قيد وهم ينسبون للنبى أقوالاً تتحدث عن التطور العام للإمبراطورية الإسلامية فقد تنبأ النبى بما سيحدث لاحقًا من توسع وامتداد لحكم المؤمنين الصادقين، وحملاتهم الظافرة ضد الإمبراطورية الرومية، وكيف أن "الروم سوف يقفون فى مواجهة الرجال السمر (أى: العرب) فى فِرق عسكرية لابسين ثيابًا بيضاء وهم حليقو الرؤوس، وهم مُجبرون على القيام بما يؤمرون به، وذلك فى نفس الوقت الذى يعيش فى هذا البلد أناس ينظرون إليكم نظرة احتقار وكأنكم أقل شأنًا من قرد على عجُز جمل"[4]. وقد

---

(١) أبو داود، ٢، ص١٧٢=الترمذى، ٢، ص٣٥.

(٢) الدارمى، ٢، ص٣٣٣، من كتاب الميزان، للذهبى (أنس بن مالك) [الميزان، رقم ٣٧١، تحت مادة أحمد بن زرآنة].

(٣) اليعقوبى، ٢، ص٢١٠؛ "الخفرى"، ص١٠٥؛ وقارن ياقوت، ٢، ص٣٥٣.

(٤) ياقوت، ٣، صفحات ٢٤٢، وما بعدها.

كشف النبى عن أنه سيتم فى المستقبل فتح اليمن، وفتح بلاد المغرب وفتح جميع بلاد الشرق، وذلك أثناء قيامه بثلاث ضربات من المعول أثناء التحضير لمعركة الأحزاب[1]. وقد نُسب إلى أبى هريرة، وهو الذى شهد قدرًا كبيرًا من فتوحات "أتباع" النبى، أنه عبر عن هذا الشعور: "لعلكم تفتحون من البلاد ما شئتم أن تفتحوه. ولكنى أقسم بمن بيدهِ نفس أبى هريرة لن تفتحوا مدينة ولن تغلبوا أحدًا إلى يوم القيامة إلا بالمفاتيح التى وضعها الله تعالى فى يد نبيه قبل ذلك"[2].

ولا يقتصر وجود أمثال هذه الأقوال التنبؤية فى الأحاديث المستبعدة من الاعتراف العام، بل توجد فى المصنفات الحديثية ذات المناهج الدقيقة[3]، عدد كبير من الروايات التى تتحدث عن مستقبل الإمبراطورية الإسلامية. وقد أشير "فى هذه الأقوال" بصراحة تامة إلى قتال إمبراطورية الروم وإلى الحركات التى أدت إلى انتقال حكم الإمبراطورية الإسلامية إلى العائلة العباسية. ويذهب أبو داود فى مصنفه إلى أبعد من ذلك، كما يتضح من فصوله عن "الفتن، والملاحم، والمهدى"[4]. إلا أن الترمذى يزيد قليلا عن أبى داود فى اعتداله[5]. فالأمور العامة والثورات، والحركات التى حدثت فى داخل هذه الإمبراطورية حتى القرن الثالث الهجرى قد تمَّ التنبؤ بها فى عبارات رؤيوية غامضة ((أى: تنتمى إلى المنامات))، مما أدى إلى تحولها إلى ألغاز يصعب تفسيرها، وهو الأمر الذى شغل المفسرين المسلمين بصورة بالغة. وأحيانًا ما تكون هذه التنبؤات أكثر وضوحًا، كما أن الكثير منها يتجلى فى هذه الأحاديث، حتى لا يكاد المرء يعجز عن التعرف على هذه الإشارات. ولا يحتاج الأمر إلا إلى قليل من الذكاء ليتعرف على الركائز التى يستند إليها الحكم العباسى عندما يجد "فى هذه الأقوال أن" النبى جعل "الرايات السوداء تنطلق قريبًا من خراسان، فلا يمكن مقاومتها حتى تنصب فى

---

(١) توجد رواية أخرى فى الواقدى (طبعة ولهاوسن) ص١٩٤.

(٢) ابن هشام، ٦٧٣.

(٣) رأينا فى القسم الأول، ص٢٧٠، أنه قد أشير إلى الأتراك، وقارن أبو داود، ص١٣٧، حيث يُسمَّون "بنو قنطوراء"، وقد يضاف أن التحذير من الأتراك والأحباش جاء مجتمعًا فى قولٍ واحد، المرجع نفسه، والنسائى، ٢، ص١٢: "دعوا الحبشة ما ودعوكم، واتركو الترك ما تركوكم. "وانظر "الترك وكابول" (قارن ياقوت، ٢٤ص، ص٢٢١، ١٠) فى قصيدة تعزى إلى أبى طالب (ابن هشام، ص١٧٤، ٦).

(٤) أبو داود، جزء ٢، ص ص ١٣٠ -١٤٠.

(٥) الترمذى، ٢، صفحات ٢٣، وما بعدها.

إيلياء (أى: بيت المقدس)"[1].

إن حذيفة بن اليمان، وهو صحابى من أشد المناصرين للقضية العلوية[2]، والذى وَردَ عنه فى الأحاديث الصحيحة أن النبى قد أسرَّ إليه ببعض أسرار المستقبل[3]، هو الصحابى الذى كان يراه الناس أنسَب "ناقل" لمثل هذه النبوءات. ولم يقتصر الأمر على جعله يخبر بهذه النبوءات بشكل صريح، بل جُعل (بوضعه على غمامة من الخفاء الغامض) يُلمح إليها بأسلوب متحفظ أو يلزم الصمت التام حيالها. وقد قال "أى حذيفة" إن النبى لم يُغفل ذكر قائد واحد من المتمردين، وقد سمى ثلاثمائة من رؤساء هذه الجماعات الذين سوف يظهرون حتى نهاية الزمان بصورة محددة تمامًا، وذلك بتعيين أسمائهم وأسماء آبائهم وأسماء فروعهم القبلية، وقد جرى نشر هذه النبوءات على أيدى أصحاب النزعات الألفية[4] "أى الذين يعتقدون أن يوم القيامة طوله ألف سنة" وكثيرًا ما اختير علىٌّ، كذلك، كناقل لهذه النبوءات[5]. وقد عين "علىٌّ" اسم رجل من بلاد ما وراء النهر، وهو الحارث بن الحراث، والذى كان مقدرًا له أن يقوم، هو وقائده المنصور، بدور المخلّص المنتظر[6]. كما ذُكر حاكم آخر اسمه "الجحجاح"، وهو رجل من الموالى، وقيل عنه إنه سيغتصب القيادة "أى الحكم" فى آخر الزمان[7].

ويتكون فرعٌ خاص من أفرع الأحاديث التنبؤية من ذلك العدد الكبير من الأحاديث التى انبثقت على نحو حر طليق من روح الولاء المحلى لسكان مختلف الأقاليم أو البلدان، أو المدن. وهذه "الأحاديث" تعبير عن تعصب بعض "رجال" الدوائر الخاصة لأوطانهم داخل العالم الإسلامى الذى كان يمتد على نطاق واسع فى قارتين، وهى الأحاديث التى كانوا يريدون، من خلال اختراعهم لها، أن يظهروا الأهمية الخاصة لمجتمعاتهم فى الحياة الإسلامية، وقد كانت الظروف التى لابست الحكم الأموى مناسبةً بصفةٍ خاصة - كما رأينا قبل ذلك - لأن تجعل الشام بلدًا وردت الأحاديث بفضائله. "ومنها الحديث القائل:

---

(١) المرجع نفسه، ص٤٤.

(٢) المسعودى، ٤، ص٣٦٤.

(٣) فى التهذيب، صفحات ٢٠٠، ١٤؛ ٢٠١، ٢ وما يليها، وقارن الترمذى، ص٤٢، والشفاء، ١، ص٢٨٢.

(٤) أبو داود، ٢، ص١٤٢، يسمى فترة الخمسمائة سنة (نصف يوم).

(٥) قارن اليعقوبى، ٢، صفحات ٢٢٥، ٣ من أسفل الصفحة، ٣٥٧، ٢.

(٦) أبو داود، ٢، ص١٣٥، حتى الآخر؛ وقارن ابن خلدون، المقدمة، ص٢٦٢، ١٠.

(٧) الترمذى، ٢، ص٣٦.

"الشام خير البلاد عند الله، وهو يبعث إليها من عباده من يفضلهم على غيرهم أجمعين، يا أيها المسلمون انطلقوا إلى الشام لأن الله تعالى اختار هذا البلد وفضَّلَهُ على بلاد العالم أجمع"[1]، وهذا الحديث واحدٌ من تلك الأحاديث المحلية الشامية التى اخترعها سكان هذا البلد ليعززوا سُمعة وطنهم الجديد. وكان المقصود من هذه الأحاديث أن تحدث توازنًا مع ما تحظى به المدن العربية المقدسة من شعور بعزة النفس، وأن تبين للمسلمين الذين يعيشون فى الشام أنه توجد مناطق أخرى - بصرف النظر عن الحجاز - تحظى باختيار الله وتفضيله لها، وأنهم "أى سكان الشام" يعيشون على أرض مقدسة، ولا يحتاجون للشعور وهم يعيشون فى ظلال لبنان بأنهم أقل شأنًا من إخوانهم الذين يعيشون فى ظلال عرفة وأبى قُبيس. وتوجد مراكز إسلامية قليلة لم تظهر فيها أمثال هذه الأحاديث المحلية الطابع[2]، ولا يحتاج المرء إلا إلى أن يمعن النظر فى تلك الأعمال "أى المؤلفات" الحافلة بالكتابات ذات الطابع الجغرافى، والتى كان لمؤلفيها اهتمامات دينية (ومنهم مثلا: ابن الفقيه، والمقدسى، وياقوت) لكى يعثر على أعداد كبيرة من هذه الشواهد. وقد ازدهر هذا النمط من الحديث المحلى بصفةٍ خاصة فى المدن التى كانت - كذلك - مراكز للنشاط الدينى. وليس بعجيب أن شيوخ البصرة، وبسبب غيرتهم من المدارس "الفكرية" المنافسة لهم، جعلوا من مدينتهم مدينة مُمَجَّدةً على لسان النبى فى أقوالٍ مُحكمة كثيرة. فقد جعلوا عليًا، وذلك عند انسحابه إلى البصرة بعد "موقعة الجمل"، يوجه إلى سكانها خطبة يشير فيها إلى القول التالى للنبى: "سوف يفتح بلد اسمه البصرة. وفى هذا البلد، من بين بقاع الأرض كلها، أصح اتجاهات القبلة، ويوجد به أفضل قراء القرآن، كما يوجد به رجال يتميزون بأنهم أتقى الناس وأخشاهم لله، فعلماء البصرة أعلم الرجال، وسكانها أجود الناس بالعطاء. وعلى بُعد أربعة أميال من هذه المدينة يوجد مكان اسمه الأُبُلَّة، إلى آخر الحديث[3]. وقد قام أحد نقاد الحديث المتأخرين، وهو ابن الجوزى، عن طريق رفضه للأحاديث المنطوية على مفارقة تاريخية، والتى يشير فيها النبى إلى هذه المدينة التى لم تُقَمْ إلا فى عهد عمر، "نقول: قام ابن الجوزى" بالقضاء على التصديق بهذه الأقوال. وبالمثل، فإن ذكر

---

(١) ياقوت، ٣، ص٢٤٢.

(٢) أشير إلى الشواهد المصرية فى أبى المحاسن، ١، صفحات ٣٠ -٣٥.

(٣) ياقوت، ١، ص٦٤٦؛ قارن الحريرى، فى آخر المقامات، طبعة de Sacy، الطبعة الثانية، ص٦٧٣.

مئذنة مسجد دمشق الذى بناه الأمويون "فى بعض الأحاديث المنسوبة للنبى" قد أدى إلى تقوية الإيمان بالمواهب التنبؤية للنبى، من غير أن يثير الشك فى جراءة بعض رواة الأحاديث[1].

وحيثما كان الفقهاء المسلمون يقيمون مراكزهم التعليمية، كانوا يقدمون - فى نفس الوقت - وثائق حديثية عن امتيازهم وعن كفاءتهم الدينية. وكان هذا المجهود يسير بالتوازى مع المجهود الذى يستهدف الوصل بين السكان المحليين ذوى الأصول الوثنية وبين الأسلاف من المؤسسين الأوائل لدولة الإسلام. وقد رأينا قريبًا كيف بذل الفقهاء هذه المحاولات فى المجتمعات الإسلامية بأفريقيا[2]. وسوف نستشهد هنا ببعض الأمثلة التى قامت فيها نفس هذه الدوائر باختلاق برهان حديثى للبعثات الدينية إلى بعض المناطق الخاصة. ففى كتاب وضعه دراس بن إسماعيل (توفى سنة ٣٦٢ للهجرة فى مدينة فاس Fez - ويخبرنا أحد المجددين لمدينة فاس فى سنة ٧٢٦ للهجرة أن الرواية التالية وجدت بخط يده: "أخبرنى أبو مضر بالإسكندرية عن محمد بن إبراهيم المواز، عن عبد الرحمن بن قاسم، عن مالك بن أنس عن شهاب الزهرى عن سعيد بن المسيب، عن أبى هريرة، أنه قال إن نبى الله قال: "سوف توجد فى يوم ما مدينة بالمغرب تسمى فاس، وسوف يكون لها بين مدن ذلك الجزء من الدنيا أصح اتجاه للقبلة (وهى نفس ما ادعاه أهل البصرة لأنفسهم بالنسبة لمدن الشرق) وسيكون أهل هذه المدينة أشد الناس اجتهادًا فى الصلاة، وسوف يتبعون السنة وجماعة المؤمنين وسوف يسيرون على طريق الحق يقينًا. ولن يقدر عدو على إيذائهم، وسوف يعافيهم الله مما يكرهون"[3].

وتَفتخِر مدينة سبتة Ceuta بحديث مماثل. ففى سنة ٤٠٠ للهجرة، أُخْبِرَ أهل هذه المدينة مِنْ قِبلِ أبى عبد الله محمد بن على عن وهب بن مسرة، عن ابن وضاح، عن سحنون، عن أبى القاسم، عن مالك، عن نافع، عن ابن عمر أنه ((أى ابن عمر)) سمع النبى يقول: "فى أقصى الغرب توجد مدينة تسمى سبتة أسسها رجل اسمه سبتة، وهو من ذرية سام بن نوح. وقد سمى هذه المدينة باسمه وصلى لله ليباركها ويمنحها سمعة طيبة. ولن يكيدها امرؤ خبيث النية إلا

---

(١) نفس المرجع، ص١٨٦.

(٢) القسم الأول، ص١٣٤، وتوجد أمثلة أخرى فى ZVS، ١٨، ص٨١.

(٣) Annales regun Mauritania، طبعة تورنبرج Tornberg، ١، ص١٨.

وسيجعل الله كيده فى نحره". ومِنْ أجل توثيق هذا القول، أضاف إلى السلسلة المذكورة خبرة القرون القديمة التى يقال إنها تؤكد نبوءة النبى[1]. ولم تر أى بُقعة "من بقاع العالم الإسلامى" نفسها أصغرَ أو أهونَ من أن تدرج نفسها فى نطاق ما خُصَّ به النبى من الاستبصار clairoycence ((أى: القدرة على رؤية ما هو واقع وراء البصر من أمور الغيب)). ولكى نصل إلى انطباع عن سهولة ظهور مثل ذلك الحديث المحلى يكفينا أن ننظر إلى ذلك العدد الكبير من الأقوال المؤكدة التى يستشهد بها رينيه باسيه Rene Basset (بنصِّها أو بعد ترجمتها) فى كتابه عن لغة "برير المناصر"[2]، فيما يتصل بأحد الأماكن غير الهامة بالجزائر، واسمه "شرشل" Shershel. وتفتخر قرية كيمونية، وتسمى باللغة اليونانية Akpa Appwvos فى كتب سترابو Strabo ((المؤلف الإغريقى))، والتى تقع جنوب مدينة القيروان، تفتخر بقول منسوب للنبى يتضمن أن بها بابًا من أبواب الجنة. وإذا حدث فى نهاية الزمان أن غفل الناس عن محاربة الكفار فى كل بقاع الدنيا، فستستمر هذه الحروب - رغم ذلك - فى هذه القرية؛ ويقول النبى: "وكأنى أسمع نداء الجيوش التى تسرع نحو كمونية من الفجر إلى الغسق"[3].

---

(١) كتاب البيان المُغرب، طبعة دوزى، ١، ص٢١٠.

(٢) Note de lexicographie berbere، JA، ١٨٨٤، ٢، صفحات ٥٢٤ -٥٢٦.

(٣) دى جويمى AL-Ja' kubii Descriptio al Magrebî، ص ٧٦.

# الفصل الرابع

# رد الفعل المضاد لوضع الأحاديث

يخبرنا عبد الله بن لهيعة (توفى عام ١٧٤ للهجرة) عن أحد الزنادقة الذين دخلوا فى الإسلام[١]، والذى يشير إليه بأنه كان حذرًا فى اقتباس الأحاديث، لأنه ((حسب قول هذا الرجل))، وعندما كنا نقدم ((للناس)) رأيًا من آرائنا، كان من عادتنا أن نصوغها فى شكل حديث[٢].

وتبين لنا الأقسام السابقة "من هذا الكتاب" أن هذا الاعتراف يتطابق مع الحقيقة. فقد وجد كل تيار فكرى وكل تيارٍ فكرى مضاد بين المسلمين ما يُعبر به عن نفسه فى صورة حديث، ولا فرق فى هذا الصدد بين الآراء المتناقضة العديدة فى كافة المجالات. وإن ما عرفناه عن الفرق السياسة ينطبق كذلك على الاختلافات فى مسائل الفقه، وفى مسائل العقيدة المختلف عليها.. إلى آخره. فكل رأى أو هوى، وكل سُنة وكل بدعة قد بحثت عن وعثرت على ما يعبر عنها فى صورة حديث[٣].

وكان لابد أن يأتى وقت يبدأ فيه رد الفعل، سواءً أكان دينيًا أم عقليًا. وفى هذا الفصل سوف نناقش علامات ومظاهر رد الفعل المذكور. وهو يتجلى فى ثلاث طرق: ١ - الطريقة الأولى، وهى أبسط الطرق، وبواسطتها سعى الرجال

---

(١) رجل من أهل البدعة، وفى رواية أخرى: شيخ من الخوارج.

(٢) الخطيب البغدادى، الورقة ٥٣/ب (طبعة حيدر آباد، ص١٢٣") إذا رأينا رأيًا جعلناه حديثًا (وفى رواية أخرى: إذا هوينا أمرًا صيرناه حديثًا).

(٣) وقد أخذ بوجهة النظر المذكورة فى العصور الحديثة أحد المدافعين العقلانيين عن الإسلام، وهو مولاى شيراغ على. حيث كتب يقول: "إن الفيضان الهائل للأحاديث سرعان ما كون بحرًا مضطربة أمواجه. فالحقيقة والخطأ، والواقع والخرافة، قد اختلطوا معًا فى فوضى لا يتميز فيها شىء عن شىء. فكل نظام دينى أو اجتماعى أو سياسى وجد ما يدافع به عن نفسه عند الضرورة، وذلك لإرضاء خليفة أو أمير، حتى يتم تحقيق غرضه عن طريق اللجوء إلى بعض الأحاديث الشفاهية ((أى: المنقولة بالسماع)). وقد أُسىء استعمال اسم النبى محمد من أجل دعم كل أشكال الأكاذيب والسخافات، أو لإشباع أهواء الطغاة ونزواتهم ورغباتهم التعسفية، وذلك بالإهمال الكامل لوضع المعايير اللازمة لاختبار صحة الأحاديث". وعندما أخذ يستشهد بعدد من الأحاديث المتعلقة بقضية معينة، احتفظ برأيه الذى عبر عنه بهذه الكلمات التالية: "نادرًا ما أميل إلى الاستشهاد بالأحاديث، وذلك لأنى قليل الثقة أو عديم الثقة بصحتها، وذلك لأنها بصفة عامة غير موثقة، وغير مؤكدة، ومتحيزة.. إلى آخره. "من كتاب" الإصلاحات القانونية والسياسية والاجتماعية المقترحة للإمبراطورية العثمانية وغيرها من الدول المحمدية (بومباى١٨٨٣، صفحة١٩ من المقدمة، وص١٤٧).

الشرفاء ((أى: العلماء الأمناء)) لمقاومة الزيادة السريعة فى الأحاديث الموضوعة، وهى فى نفس الوقت أشد الظواهر لفتًا للنظر فى تاريخ الفكر ((حرفيًا: تاريخ الأدب)). فانطلاقًا من مقاصد صالحة، كانت الأحاديث الموضوعة تحارب بأحاديث موضوعة جديدة كان يتم إدخالها خلسةً، وكانت تحتوى على إدانة لاختراع الأحاديث الشاذة، تتجلى فى كلمات شديدة نطق بها النبى. فقد اخترعت أقوال نُسِبَتْ للنبى يَحْظر فيها كل أشكال التزوير والاختلاق للأحاديث ويذمها بلغة قاسية، كما يحظر تزوير النصوص القديمة المعترف بصحتها والدسَّ فيها.

وإن أشهر حديث ذى طابع عنيف "فى هذا الشأن" هو القول الذى ظل باقيًا فى روايات متعددة" وهو: مَنْ كذبَ علىَّ متعمدًا[1]، فليتبوأ مقعده من النار[2]. "ومعنى ذلك": أن من يكذب علىّ قاصدًا يدخل مستقرَّه من نار الجحيم[3]. وقد روى هذا القول نحوٌ من ثمانين من الصحابة[4] - ليس معدودًا فيهم من رواه بصياغة أخرى[5] - وهو الأمر الذى يعد معترفًا به كرد فعلٍ مضادٍ للتزييف المتزايد للأقوال النبوية. وإن نسبته إلى مرجعية الصحابة - الذين منهم عثمان مثلاً - لا يصلح مع هذا دليلاً كافيًا لتحديد عصر هذا القول بمقدار ما يرغب المغاربة فى أن يستنبطوه منه[6].

---

(١) كلمة "متعمدًا" غير موجودة فى بعض الروايات، ومن المحتمل أن يكون القصد من حذفها حماية الأفراد الذين ينشرون ويكررون ذكر الأحاديث الموضوعة بحُسن نية، معتقدين أنها صحيحة. وقد تحقق هذا الغرض -إلى حد ما - عن طريق إضافة هذه الكلمة.

(٢) راجع كتاب المغازى، رقم٨، فى النهاية، فيما يتصل بالكفار الذين سقطوا قتلى قريبًا من بدر (حين تبوأوا مقاعدهم من النار).

(٣) مسلم، المقدمة، ١، ص ٣٤ وما بعدها؛ أبو داود، W؛ الترمذى، ٢، ص١١٠؛ ابن ماجه، ص٥ سطر ٤: حيث توجد شكوك حول كلمة "متعمدًا"؛ الدارمى، صفحات، ٤٢ -٤٣، ٧٧؛ وتوجد فى كل هذه النصوص أقوال أخرى لها نفس الاتجاه، كما أنها تدين نشر الأحاديث بطريقة غير دقيقة: يحسب المرء من الكذب أن يحدث بكل ما سمع.

(٤) السامانى (توفى سنة ٥١٠ للهجرة) كان يمكنه أن يروى (حديث من كذب) بأكثر من تسعين طريقًا، طبقات الحفاظ، ١٥، رقم٣٦.

(٥) وسأذكر هنا صيغة واحدة هى: "مَنْ تَقَوَّل علىَّ ما لم أقل فليتبوأ بين عينى جهنم مقعدًا"، فى الخطيب البغدادى، ورقة٥٦/ب (طبعة حيدر آباد، ص٢٠٠).

(٦) كتاب Mahomet، ١، ص٣٧ من المقدمة.

"فى آخر أيام أمتى[1] سيكون رجال يروون لكم أمورًا لم تسمعوها أنتم ولا أسلافكم. فاحذروهم".

"سيكون فى آخر الزمان دجالون[2] وكذبة يحدثونكم بأحاديث لم تسمعوها أنتم ولا أسلافكم. فاحذروهم حتى لا يضلوكم ويُغووكم".

"وثمة" أقوال وتحذيرات أخرى من هذا النوع لم تُعْزَ إلى النبى نفسِهِ، ولكن كانت تُتَداول كحقائق عامة بين الصالحين من أهل القرن الأول والثانى الهجريين.

فيقول أحدهم: "إن الشيطان يتمثل فى صورة الإنسان، ويدخل بين الناس ويحدثهم بأحاديث مكذوبة. ثم يتفرق الناس، فيقول أحدهم بعد ذلك:لقد سمعت رجلاً أعرفه بصورته ولكنى لا أعرفه باسمه وقد حدثنا بأحاديث. "يزعمون أن بالبحر شياطين، ممن طردهم سليمان بن داود إلى هذا المكان، ومن الممكن بسهولة أن ينفلتوا من مكانهم ويتلون على الناس قرآنًا (مزورًا)"[3].

وقد عُزِى إلى النبى كذلك أنه قام بتوجيه التحذيرات المسبقة من التحريف والدس فى العبارات التى يتفق الناس على موثوقيتها: "فى الأجيال القادمة سيكون هذا العلم فى أيدى أفضل من يمثلونه من العلماء العدول، والذين سيحفظونه من تزوير الملحدين، ومن ادعاءات الكذابين، ومن تحريف الجاهلين"[4]. وبهذه الصورة يتم التنبؤ - فى هذا الشأن - برد فعل نقاد الحديث من العلماء الملتزمين بالدين ضد هذا التشويش المغرض.

---

(١)"فى آخر أمتى".

(٢) "دجالون". هذا التعبير ينطبق خصوصًا على من يضعون الأحاديث: مثال ذلك ما يرويه ياقوت، ٢، ص ١٣٩، عن أبى على التميمى من هرات Herat أنه روى مُسندًا إلى سفيان ووكيع وغيرهم آلاف الأحاديث التى لم ينطقوا بها، (فهو أحد أركان الكذب)، ودجال من الدجالين، ولا يجوز ذكره إلا لفضْحه والطعْن فيه والتحذير منه.

(٣) مسلم، ١، ص٤١، وما بعدها.

(٤) مقدمة الدارمى.

## (٢)

وقد انبثقت هذه التحذيرات المذكورة حالاً من داخل تلك الدوائر التى تساهلت مع اختلاق الأحاديث ونشرها، إلا أنها سعت للحكم على هذه الأمور تبعًا لما إذا كان هذا الاختلاق يخدم الدين الحق (وهذا فى حالة إقرار هذا الاختلاق) أم إذا كان يُعْزَى إلى الرغبة فى محاربة الدين القويم ومعارضة مسلماته (كما هو الحال مثلاً فى الدعاية السياسية عند العلويين).

ولم يُدْخِل المفكرون المتحررون هذه الأمور المختلقة والاعتبارات المتعلقة بها فى حسبانهم. إذ لم ينحصر رد فعلهم إزاءها فى جُزء معين من تلك الأحاديث التى كثرت بصورة بالغة (وهو الجزء الذى بدا لجماعة المؤمنين غير ملائم)، بل كان رد فعلهم شاملاً لمنظومة الأحاديث بأكملها وسرعان ما أدى ذلك السلوك الدقيق الذى كان علماء الحديث يدعون اتباعه لرعاية تفاصيل الإسناد وتفاصيل النصوص، حتى لو كان من الواضح تمامًا لأى ملاحظة سطحية أن تدرك أنه لا مجال للموثوقية (فى بعض النصوص) (وهذا إذا لم يتعرض صاحبها للخوف مما يبديه هؤلاء العلماء من (حَمَلة الحديث، من تظاهر بالصلاح) ((نقول: سرعان ما أدت هذه الأمور)) إلى إثارة الاستهزاء والسخرية لدى الرجال الذين كانوا غير مُهَيّئين للإعجاب "بهؤلاء المحدثين" من أوعية العلم vessels of science. وقد يُقال إن النظرة المحايدة بل والساخرة تجاه الأشخاص والأحداث والتى دمغت العوام بسبب طبيعتهم الدينية، لم تكن منتشرة بين أى جماعة بمثل انتشارها بين أدباء العالم الإسلامى فى القرن الثانى والثالث الهجريين. ففى هذه الأوساط وُجدت السخرية بالذات الإلهية والتجديف عليها، ولم يوجد فيها إلا قدر قليل من الجو المتعصب الذى يوصف به المجتمع المسلم عادة. وفى هذه الأوساط كانت دراسة الأحاديث هدفًا للسخرية كذلك، واختار شعراء الفكاهة شكل الأحاديث[1] للتعبير عن الآراء العابثة والماجنة - ويقدم محمد بن مناذر (توفى سنة ٢٠٠ للهجرة) مثالاً تقليديًا على ذلك[2]؛ وأحيانًا ما يتعرض مفهوم الإسناد - على يد

---

(١) ابن رشيق (توفى عام ٤٦٤للهجرة) استعمل صيغة الإسناد بطريقة مختلفة تمامًا لتحقيق الأغراض الشعرية فى قصيدة استشهد بها مهرن Mehren، فى كتابه Rhetorik der Araber، ص١٠١، ٤.

(٢) .Agj، ١٧، ص٢٨.

إسحاق الموصلى - لما يجعله موضع فكاهة من خلال استعمال إشارة فكاهية غير مباشرة إلى كلمة المرسلات (الواردة فى الآية ١، من السورة ٧٧)[١]؛ أما أشد ما فى هذا الاتجاه "العابث" فموجود فى قصيدة أُقحِمت داخل قصة علاء الدين التى تتصدرها مقدمة فى صورة فكاهة فجة تقول[٢]: "حدثنا عن بعض أشياخنا أبو بلال شيخنا عن شريق". ولم تكن أمثال هذه الأعمال ((حرفيًّا: المنتجات products)) لتظهر أو يُتَسامح فى شأنها داخل الأوساط التى تحترم الحديث النبوى[٣].

وقد استعمل الفلاسفة المعاصرون صيغًا أكثر خطورة فى ذم مراجع الحديث "أى: رجال الحديث المعتمدون"[٤]. ولم يجدوا صعوبة فى إثبات مقدار كثرة الآراء العقائدية والفقهية المتعارضة، والتى تستند إليها مرجعية الحديث؛ وكيف أن هذه الأحاديث تعبر عن أفكار يرفضها الفكر الدينى الأكثر دقة، وهو الفكر الذى اكتسب سيطرة ونفوذًا حتى بين المسلمين (مثال ذلك: التمثيل التجسيمى للصفات الإلهية، وغير ذلك من الأمور). وكانت القصص الرمزية الأخلاقية التى كان الحديث يزخرف بها الأساطير الواردة فى التوراة والإنجيل، وكذلك البدايات الأولى للعقائد الخاصة بالآخرة فى القرآن "كالبعث والحساب"، ((نقول: كانت هذه القصص والآيات)) تُتلَى باستمتاع بالغ. ومِنْ أجل ذمٍّ الأحاديث، كان يتم استغلال تلك النصوص التى سُجلت وأدخلت بها بعض الأساطير والخرافات الشعبية، ضمن العقيدة الدينية بوصفها مرويات مُسندة إلى النبى[٥]. وقد تعرضت للسخرية تلك الأوامر الشديدة التفصيل، والتى يحتوى عليها الحديث فيما يتصل بأشد العلاقات حميميةً فى الحياة اليومية، ونحوها من العلاقات. ويُعزىَ هذا الدافع إلى السخرية المذكورة فى النقطة الأخيرة إلى الحديث نفسه، فقد قيل إن الوثنيين المعاصرين لمحمد أبدوا ملاحظة يستخفون

---

(١) نفس المرجع، ٥، ص١١٠.

(٢) ألف ليلة وليلة Arabian Nights، طبعة بولاق، ١٢٧٩، ٢، ص٩٥، أعلى الصفحة.

(٣) (ومع ذلك، يجب على المرء أن يتذكر أن التفكه بالأمور المقدسة لا يعنى بالضرورة افتقادهم للإيمان).

(٤) افترض أن التحذير المنسوب إلى معاذ بن جبل فى "كتاب" أبى داود، ٢، ص١٦٩، يتضمن هجومًا من الصعب إخفاؤه على مواقف الفلاسفة تجاه الأحاديث "حيث ورد فيه": "(أحذركم زيغة الحكيم) فإن الشيطان يتحدث بالأفكار المخالفة للدين على لسان الحكماء".

(٥) عند الجاحظ، فى كتاب "الحيوان"، (ڤيينا، MS)، أوراق ٥٣/ب وما بعدها. (٤، صفحات ٢٨٦وما بعدها) ترد هذه الأحاديث فى شكل يتسم بالسخرية.

فيها بهذه القاعدة: "إن صاحبكم (أى: محمد) يعلمكم كيف تستنجون ((من البول والغائط))"[1]. وربما يعكس ما يُنسَب قولُهُ هنا إلى النبىِّ الرأىَ الذى كان يعتنقه أصحاب الفكر الحر فى العصور اللاحقة، وهم الذين بدا لهم أن من المشكوك فيه جَعْل القواعد التفصيلية لأصغر وقائع الحياة اليومية تصدر من فم النبى، وإضفاء القوة التى تجعلها ملزمة من الناحية الدينية.

ومن بين الأقوال التى تنتمى إلى هذه المجموعة التى تبدى - فى إطار الحديث - هجومًا عنيفًا على أولئك الرجال ذوى الفكر الحر الذين أعلنوا، ونظرًا لكونهم مسلمين فهم مضطرون للموافقة على ((أحكام)) الفقه، ((نقول:)) أعلنوا أنهم يتمسكون فقط بالقرآن، وحاولوا رفض كل شىء يدعى لنفسه، باسم الحديث أو السنة، نفس المرجعية المعيارية "التى للقرآن" فيما يتصل بسلوك الناس فى حياتهم اليومية، ((نقول: من بين هذه الأقوال)) يَسْتلفتُ قول منها انتباهنا بصفة خاصة. فهو يكشف عن وجهات نظر المعارضة الرافضة من جهة، وعن موقف المتمسكين بالسنة من المؤمنين من جهةٍ أخرى. فقد قال النبى: "قد يحدث أن يسمع امرؤ من حديثى شيئًا، ولعله يقول وهو مضطجع على أريكته: "بيننا وبينكم كتاب الله؛ فما كان فيه حلالاً أحْللناه، وما كان فيه حرامًا حرمناه"[2]. ألا وإن ما حرمه النبى نعدُّه حرامًا كما لو أن الله تعالى نفسه قد حرمه"[3]. وكشواهد على هذه الملحوظة الأخيرة، فإن بعض القواعد الفقهية الخاصة بالأطعمة تُذْكَر فى الحديث (والذى فيه ذكر لبعض أنواع الحيوانات المحرم أكلها)، ولا تَرد فى القرآن. وقد أضفِى على هذا القول - كذلك - شىء من المشاعر الإنسانية الرقيقة، وذلك لأنه قد استُشهِدَ به أمام القائد القاسى لمدينة خيبر المنهزمة والذى مارس كل أشكال القسوة مع سكانها المهزومين. "هل يؤمن أحدكم ممن يضطجع فى فراشه أن الله لم يحرم إلا ما حرمه فى القرآن؟ ألا وإنى أقسم بالله إنى لآمر، وأُحذر وأُحرِّم بمثل ما فى القرآن أو بأكثر منه. ألا وإن الله لا يأذن لكم أن تدخلوا بيوت اليهود بدون إذنهم، أو أن

(١) فى النسائى، ١، ص٦: قال المشركون إنا نرى شيخكم يُعلمكم الخراءة؛ "وانظر" أبو داود، ١، ص٣؛ والترمذى، ص٥؛ قيل لسلمان قد علمكم نبيكم، إلى آخره. وفى A.D تعد هذه الإضافة إضافة مميزة، وهى: "إنما انا لكم كالوالد بالنسبة لأبنائه، أعلمكم كل شىء".

(٢) أبو داود، ٢، ص١٦٩.

(٣) الترمذى، ٢، ص١١١.

تسيئوا إلى نسائهم أو تأكلوا من ثمارهم إذا أدّوا ما عليهم"[1].

وفي القرن الهجري الثاني كانت حملات الهجوم التي تشنها الدوائر الإلحادية على الحديث منتشرة بشكل واضح. وقد استطاع ابن القطان (توفي عام ١٩٨ للهجرة) أن يقول إنه لا يوجد مبتدع إلا وهاجم أتباع الحديث (ليس في الدنيا مبتدع إلا وهو يبغض أهل الحديث)[2]. واستنادًا إلى أحد الأدلة التي يفند فيها ابن قتيبة (توفي عام ٢٧٦ للهجرة) حجج هؤلاء المبتدعة، يمكننا أن نرى بوضوح ما الذي يعترض عليه الفلاسفة (أصحاب الكلام) من الحديث، ونستطيع أن نلاحظ كذلك أن الهجوم الصادر من المفكرين المتحررين ضد ذلك العنصر المسيطر من عناصر الحياة الدينية، قد وصل إلى مدًى بعيد في القرن الثالث الهجري. ويحاول ابن قتيبة في كتابه "مختلف الحديث" أن يُفند سائر هذه الاعتراضات انطلاقًا من موقف المسلمين الملتزمين بالدين، ولكنه يضطر إلى استعمال كل أساليب التفسيرات المتكلفة ليضفي شيئًا من المعنى على تلك السخافات والبلاهات، وإلى اللجوء إلى عقد مقارنات بما ورد في كتب العهد القديم والعهد الجديد ((أي بما جاء في التوراة والإنجيل))، وإلى صياغة أشكال من التوفيقات ((بين النصوص)) لضبط حدود مصداقية ومرجعية الأحاديث، وكثيرًا ما يعترف صراحةً في كتابه هذا أن الأحاديث التي يسخر منها البعض لا يمكن تصديقها[3]. فهو ينسب القصص الخرافية رديئة السمعة إلى القُصاص وإلى المصادر اليهودية، ويعبر عن أسفه لأن المسلمين[4] وضعوا ثقتهم في مثل هذا المصدر ((حرفيًّا: في مثل هذا المرشد))[5]. وقد شهد الفقهاء المسلمون بهذا التأثير

---

(١) أبو داود، ٢، ص٣١.

(٢) مقدمة الدارمي.

(٣) في (مختلف الحديث، ص ٣٧٨، يذكر على سبيل المثال الكلمات التي قالها هشام بن عُروة يهاجم فيها محمد بن إسحاق الذي يبلغ أحاديث عن فاطمة زوجة هشام قائلاً: "هل كانت زوجتي صاحبة له؟. وفي مهاجمة نفس هذا الشخص ((وهو ابن إسحاق)) يستشهد بالحكم الذي أصدره معتمر الذي حذره والده من محمد بن إسحاق الكذاب، نفس المصدر، ص ٩٢، وهو يذكر أن الحديث تعرض لتحريفات كثيرة قام بها أصحاب الفرق المختلفة.

(٤) المرجع السابق، صفحات ٣/ب وما يليها.

(٥) ولكن الجاحظ في كتابه ("البيان والتبيين"، ورقة ٧٤/أ، (٢، ص١١٢) يستشهد بقول أحد العرب: حَدِّثْ عن بني إسرائيل ولا حَرَج، ونفس هذا القول ورد كحديث عند أبي داود، ٢، ص٨٢، والترمذي، ٢، ص١١١، في سياق مختلف عن سياق الجاحظ. (وقارن كذلك: الخطيب، في كتابه "التقييد"، ١، ص٣١ -٣١، وجولدتسيهر، في REJ، ١٩٠٢، ص٦٤، وفي

الذى أحدثته المصادر اليهودية المسماة بالآحاد الـ Agada والأساطير النصرانية منذ أقدم عصور الإسلام وحتى عصور لاحقة. فالأحاديث تعبر عن ذلك حتى فى أقدم العصور."فقد قيل إن عمر سأل النبى: إننا نسمع حكايات متعددة من اليهود تلقى لدينا قبولاً، فهل نكتب بعضها؟ وحينئذ قيل إن النبى أجاب قائلاً: "هل تريدون أن تتدافعوا إلى الجحيم كما فعلت اليهود والنصارى؟ إننى أقول لكم الأحاديث البيضاء الواضحة(١). ومن ثم أصبح للتحذير من الأحاديث المفتعلة التى يختلقها أهل الكتاب جذوره فى علم العقيدة انطلاقًا من هذه الروح(٢).

وقد اتخذت السخرية الفلسفية من مرجعية الحديث -كذلك- صورة شعرية وقد حفظ لنا ابن قتيبة مثل هذا القول(٣)، والذى يُسخر فيه من أن حملة الحديث كثيرًا ما يكونون غير مدركين لمعنى النص الذى يروونه. وهذا القول نصه كالتالى(٤):

**زوامل للأشعار(٥) لا علم عندهُمُ ... بجيدها إلا كعلم الأباعِرِ**

**لعمرك ما يدرى المَطى(٦) إذا غدا ... بأحمالهِ(٧) أو راح ما فى الغرائرِ**

"ومعناهما نثرا": "إن هؤلاء الذين يروون الأحاديث بلا فهم ولا يميزون المقبول

---

Richtingen، ص٥٨، وجى. ڤاجدا G. Vajda فى مقال بعنوان Juifs et musulmane selon le hadith, فى JA, و ١٩٣٧، ص١١٧).

(١) مصابيح السنة، ١، ١٤. ويوجد عند أبى داود حديث يحتل موقعًا متوسطًا وينصح بقبول الحقيقة فى أحاديث أهل الكتاب ورفض أكاذيبهم.

(٢) راجع القسطلانى، ٥، ص٦٦٥. (وراجع لهذا الموضوع كذلك جولدتسيهر، والمذكور فى الحاشية رقم٣؛ ڤاجدا Vagada صفحات ١١٥، وما بعدها).

(٣) مختلف الحديث، ص٩.

(٤) والتصيدة كتبها مروان بن أبى حفصة (توفى عام ١٨١/أو ١٨٢ للهجرة)، وهى تشير إلى من يروون القصائد القديمة بدون فهم معناها، السيوطى، فى كتابه "المزهر"، ٢، ص١٦١، أسفل الصفحة.

(٥) فى ملحوظة مكتوبة على الهامش، والتى يُفترض فى كاتبها أنه لا يعرف المصدر الذى ذكر فيه هذا القول، ورد تصحيح كلمة "الأشعار" بكلمة "الأسفار"، بالإشارة إلى هذا النص فى القرآن، سورة ٦٢، آية ٥ (كمثل الحمار يحمل أسفارًا). والتشبيه الذى يرد فيه ذكر المطايا – (أى حيوانات السفر) التى تحمل الكتب، شائع فى شعر الأمم الشرقية فى وصف التعليم العقيم، مثال ذلك ما جاء فى كتاب كلستان Gulistan، ٨، رقم٣، طبعة جلادوين Gladwin، ص٢٠٩، أسفل الصفحة، عن الحيوانات ذوات الأربع أقدام والتى تحمل أثقالاً من الكتب.

(٦) المزهر، "البعير" بدلاً من المطى".

(٧) نفس المرجع: "بأوساقه" بدلاً من "بأحماله".

من المردود مثل الجمال التى تحمل الكتب".

(أقسم قسمًا مؤكدًا كما أنى متأكد من حياتك، فإن هذا الحيوان المعد لحمل المتاع لا يدرى وهو حامل حمولة فى الصباح أو فى المساء ما تتضمنه هذه الحمولة).

وثَمَّ قصيدة أخرى مجهولة المصدر يبدو أنها تنتمى إلى نفس تلك المجموعة من الآراء، وهى تقدم لنا نموذجًا مماثلاً لهذا القول:

**إن الرواة بلا فهمٍ لما حفظوا مثل الجمال عليها يُحْمَلُ الوَدَعُ**
**لا الودَع ينفعُهُ حَمْلُ الجمال له ولا الجمال بحمل الودع تنتفعُ**

"ومعنى البيتين نثرًا هو":

(إن حملة الأحاديث الذين لا يفهمون ما يحفظونه يشبهون الجمال المحملة بالودع.

وليس ينفع الودع أن الجمال تحملها، كما أنه لا منفعة للجمال بحَمْلها للودع"[1].

ويقول أبو العلاء المعرى، وهو العدو الكبير للإيمان بمرجعية الحديث[2]، فى ذم ضَعْف الأسانيد:

"إنهم يروون لنا أحاديث لا يقبلها العقل، لذلك فإننا نتساءل: من هم الرجال الذين تستندون إلى مرجعيتهم؟ وحينئذ يحيلوننا إلى أسانيدهم الزائفة التى لا تخلو من ذكر شيخ لا يرتضونه هم أنفسهم"[3].

وقد تركت أمثال تلك الملاحظات أثرها فى نفوس المسلمين المؤمنين بالسنة[4]. وكان هذا الأثر مناقضًا لمواقف هؤلاء الأفراد الذين ذكرهم هذا الشاعر حالاً هو وأمثاله، مما أدى إلى أن يكتب أبو عبد الله محمد بن نصر الحميدى (توفى عام ٤٨٨) قصيدته بعنوان "قصيدة فى النقض على من ذمَّ (أو عابَ) الحديث وأهله".

٣ - "أما" النتيجة الأقوى والأدوم بقاءً فقد تحققت عن طريق ذلك الشكل من رد

---

(١) الدارمى، ٢، ص٤٦٢ (تحت مادة: الودع).

(٢) "كن عبدًا لله ولا تكن عبدًا لعباد الله (أى للبشر): فإن القانون يصنع العبيد، والتفكير الحر يصنع الأحرار"، انظر كريمر، فى كتابه بعنوان Über die philosophischen Gedichte des Abul 'Alâ Ma'arry (فينا ١٨٨٨)، ص٩٦، وفى ص١٢٦ (من "اللزوميات"، القاهرة، ١٨٣١، ١، ص٣٢٦).

(٣) نفس المرجع السابق، ص١٠٣، فى صفحة ٢٦٦ (القاهرة ١٨٣١، ص٢ من المقدمة، ص٣٤٦).

(٤) (للاطلاع على مواقف مضادة للحديث، قارن كذلك جولد تسيهر، ZDMG، ٦١، صفحات ٨٦٠ وما بعدها، أول الجزء ٢، صفحات ٢٣٠ وما بعدها؛ شاخت Schacht، فى كتابه بعنوان Origins of Muh. Jurispr، صفحات ٤٠ وما بعدها.

الفعل الذى ظهر فى دائرة المحدثين أنفسهم والرافض لتلك الكثرة الطاغية فى أعداد الأحاديث، والذى أعلن عن نفسه فى صورة من النقد للحديث الصحيح.

وقد أشرنا قبل ذلك إلى أن مجتمع المؤمنين كان مهيئًا - بما لديه من سذاجة شديدة - لأن يصدق أى شىء يقابلونه كقولٍ مأثور عن النبى. وكان من السهل إزالة الشكوك المتصلة بموثوقية بعض أجزاء المادة "الحديثية" المصنَّفَة. ويبدو أن الفقهاء أنفسهم قد توسعوا فى تطبيق مفهوم الإجماع على مصداقية الحديث منذ عهد مبكر، ويبدو أنهم تقبلوا هذا الرأى العام للأمة كحكم أعلى فى تقرير صحة الأقوال الحديثية. فقد نُسِبَ إلى ابن عباس أنه قال: (إذا سمعتم منى قولاً باسم النبى "أى: أرويه عن النبى" فلم تجدوه فى كتاب الله أو حَسَنًا عند الناس، فاعلموا أنى كذبت على النبى)[1]. وبعبارة أخرى، وهى تتصل كذلك بمصداقية الأقوال والأفعال المنسوبة للنبى، فإن الإجماع، هو الفيصل[2]. فما تعتبره الأمة صحيحًا فهو صحيح[3].

إن الدارسين الأمناء للحديث "حرفيًّا": الدارسين ذوى الضمير الحى" لم يسمحوا لأنفسهم أن ينقادوا لهذه الطريقة السهلة فى تقرير مصداقية هذا القدر الهائل من المادة الحديثية المتجمعة، وإنما سَعوْا، بالنظر إلى الخطر الذى يهدد الأمة الملتزمة بالدين من ذلك القدر الكبير من الأحاديث المغرضة، سَعَوْا للوصول إلى دليل على مصداقية الحديث غير إجماع الأمة.

وكان الدافع المباشر للوصول إلى حكم دقيق لكل ما بلغ الناس من أحاديث هو ذلك الوضع الذى حدث فيه أن الأحاديث المعارضة للتعاليم القويمة، وعلى يد بعض الأفراد من ذوى السلطة والنفوذ influential فى دوائر معينة من العالم الإسلامى، حظيت بالانتشار والاعتراف فى مناطق شاسعة من بلاد الإسلام،

---

(١) الدارمى، ص٧٧.

(٢) الخطيب البغدادى، ورقة ١١٨/أ(طبعة حيدر آباد، ص٤٣٠) يجمع عددًا من الأحاديث التى يتبين منها أن تصديق أو رفض الحديث النبوى يتوقف على الأثر الذى يحدثه فى الأمة ((ومن تلك الأحاديث الحديث القائل)) "إذا سمعتم اسمى فى قول تعرفه قلوبكم، وتلين له أشعاركم وأبشاركم، وتشعرون أنه قريبٌ منكم، فلا أحد هو أقرب إليه منى. ولكن إذا سمعتم قولاً مُسندًا إلىّ تنكره قلوبكم وتقشعر منه أشعاركم وأبشاركم وتنفرون منه، فلا أحد أبعد عنه منى"؛ وبالإضافة إلى هذا الحديث، توجد أقوال أخرى لها نفس المضمون.

(٣) يعبر ابن خلدون بصورة موجزة عن ذلك الرأى العام للمسلمين قائلاً: فى الإجماع أعظم حمايةٍ وأحسَن دفع (للأحاديث التى لا يرتضيها نقاد الحديث)، المقدمة، ص٢٦٠، سطر٤، من أسفل الصفحة.

واستطاعت، بناءً على وجهة النظر المذكورة هنا ((عن إجماع الأمة))، أن تدعى لنفسها "الإجماع" الذى يؤيدها. ولابد لنا أن نتذكر أن الاتجاه العام للسُّنَّة فى أى إقليم إنما كان يُقرره - أساسًا - هؤلاء الفقهاء الذين استطاعوا، فى ذلك العصر الذى بدأت فيه السُّنة تنتشر، أن يحوزوا ثقة أهالى هذا الإقليم. فعن طريق الأحاديث التى نشروها، أثروا على رأى الناس الذين كانوا يعملون وسطهم. فأهل مصر كانوا لا يُعطون عثمان قدرًا كبيرًا إلى أن نشر الليث بن سعد (توفى عام ١٧٥ للهجرة) أحاديث فضائل عثمان بينهم. وكان هذا نفس ما فعله أهالى حمص تجاه علىٍّ إلى أن عَرَّفهم إسماعيل بن عياش (توفى عام ١٨١ للهجرة) بفضائل على[1]. ويقول وكيع (توفى عام ١٩٦ للهجرة): "كان من الممكن لأهل الكوفة أن يظلوا جاهلين بالأحاديث النبوية لو لم ينشرها جابر الجعفى بينهم"[2]. ويمكننا بسهولة أن نستنتج نوع الأحاديث التى ظهرت فى الكوفة وفقًا لأفكار جابر، وذلك مما نعرفه عنه مما سبق ذكره قريبًا.

وبهذا الشكل كانت الانتماءات الحزبية لحملة الحديث تقرر ما إذا كان يتعين أن يتم التأثير فى الناس بطريقة معينة أو بغيرها من الطرق.

لذلك كان يوجد خطر حقيقى يتمثل فى الدسِّ الخفى ((لكلماتٍ إضافية)) داخل الأحاديث، وهو الخطر الذى هدد كل مجالات السنة فى الدين والحياة العامة. وقد كان لزامًا على تلك الدوائر التى كانت راغبة فى حماية الحديث من أمثال تلك الاختلافات، أن تُعطى اهتمامًا خاصًا بالصفات الشخصية التى يتصف بها المراجع والرواة الذين تنبنى عليهم دعوى موثوقية كل حديثٍ على حدته. فلم يَعُد يُقْبَل إلا هذه الأحاديث ((أى: التى تمَّ التحقق من عدالة رواتها)) بوصفها الأحاديث التى تعبر بشكل سليم عن الروح الدينية لمجموع الأمة، والتى تناقلها الرجال الذين كانت أمانتهم وموقفهم من العقيدة الدينية القومية فوق مستوى الشبهات، والذين كانوا ينطبق على الواحد منهم كلمة (ثقة) بالمعنى التام للكلمة أى: (يُعتمدُ عليه)، والذين لم ينسبوا للنبى، سواءً أكان ذلك بسبب سذاجتهم المحضة، أم بسبب افتقادهم للأمانة والاستقامة الدينية، أم بسبب مصالحهم الحزبية، ((نقول: لم ينسبوا للنبى)) أقوالاً تناقض الاتجاه الدينى العام

---

(١) الدميرى، تحت مادة الليث، ٢، ص٢٧٦، أسفل الصفحة، عن عثمان بن صالح (توفى عام ١٩٢ للهجرة).
(٢) الترمذى، ١، ص٤٤، ٢، ص٣٣، الجزء قبل الأخير.

وتخدم أغراضهم الخاصة. وقد سيطرت وجهة النظر المذكورة على مُجمل نقد الحديث أثناء تطوره فى بلاد الإسلام. وقد حظيت مُتُون/أو محتويات الحديث نفسه ((أو: مضامينه)) باهتمامٍ أقل مما حظى به الرجال المذكورون فى الإسناد. ذلك أن الإيمان بموثوقية الحديث يقوم أو ينهار بسبب وجود هذه الثقة أو غيابها. لهذا السبب، كان بالإمكان تسمية الإسناد "بقوائم الحديث"، وذلك لأن الأقوال التى يتناقلها الرواة ((عن النبى)) لا يحقُّ لها الوجود إلا بناءً عليه، وبدونه لا تستطيع البقاء طويلا[1]. أو ((كان بالإمكان تسمية الإسناد)) "قيْد الحديث"[2]. حيث إنه وحده الذى يمكنه الاحتفاظ به مجتمعًا.

وطالما كان الخطر الذى يُهدد الأحاديث من جانب الرواة المغرضين والسُّذج غير محقق، فإن مَراجع الإسناد ((أى رجال السند)) لم يَحْظوا إلا بقدرٍ قليل من الأهمية[3]. بل إن مالك بن أنس كان يرى أن التطبيق العملى ((للتوجيهات النبوية)) هو الاعتبار الأول، ولم يعط عناية كبيرة بالرجال[4]. وقد تلقّى وروى - بدون تردد - أحاديث رواها المغنى الماجن عروة بن أذينة[5]، وربما كانت روايته لها بدافع من تعاطفه مع النشاط الذى كان هو نفسه يمارسه فى شبابه. ولم يحدث أن ازداد اهتمام الفقهاء برواة كل حديثٍ على حدته، إلا عندما انتشر اختراع الأحاديث المغرضة والمشايعة لبعض الفِرق، وكان هدف الفقهاء من ذلك أن يجعلوا سلامة الحديث قائمة على الصفات الشخصية لهؤلاء الرواة[6]. ويبدو أن نقد الرجال ((من رواة الأحاديث)) بدأ فى عصر ابن عون توفى عام ١٥١ للهجرة)، وشعبة (توفى عام ١٦٠)[7]، وعبد الله بن المبارك (توفى عام ١٨١ للهجرة)، وغيرهم من معاصريهم[8]. وكان علم نقد الحديث أشد دقة فى

---

(١) مسلم، ١، ص٤٥.

(٢) Agh.، ٥، ص ١١٠، حتى النهاية.

(٣) الدارمى، ص٦٠، أسفل الصفحة.

(٤) التهذيب، ٥٣١، الجزء قبل الأخير.

(٥) Agh.، ٢١، ص١٦٢، حتى النهاية.

(٦) مسلم، ١، ص٤٤؛ الخطيب البغدادى، ورقة ٣٥/أ (طبعة حيدر آباد، ص١٢٢) (حتى وقعت الفتنة، لم يكن أحد يهتم بالأسانيد، وبدءًا من هذا الوقت أُتبِعَت القاعدة التى تقول: "ليحدَّث بحديث أهل السنة ويُترك حديث أهل البِدع).

(٧) رُوى عنه (طبقات الحفاظ، ٥، رقم٢٨) أنه أول من تفحص أمور (تُقرأ "أمير" بدلا من "أمور" كما فى طبعة وستنفيلد) رواة الحديث فى العراق ورفض منهم من لا يوثق بهم والمجروحين.

(٨) وهذا مستنتج من عدد من أقواله الواردة فى "صحيح" مسلم، صفحات٤٧، وما بعدها.

العراق[1]، وما وراءه من بلاد الشرق. حيث كانت الفرق السياسية والدينية فى تعارض حاد بينها، وحيث كانت تستعمل الأساليب الدينية والدنيوية بطريقة فى غاية العنف لتأييد أفكارها ونصرتها. وفى القرن الهجرى الثالث، وبعد أن أصبح من الضرورى أن يتم جمع الأحاديث جمعًا منهجيًا، وأن يتم التمييز بين الأحاديث الصحيحة والأحاديث المختلف عليها، كما يتم رفض الأحاديث المشتبه فيها والموضوعة، أصبح علم نقد الأحاديث فرعًا هامًّا من فروع علم الأحاديث[2]، والتى بلغت أوج ازدهارها أثناء القرنين الثالث والرابع الهجريين، ونذكر هنا مؤلّفين من أشد المؤلّفات احترامًا فى هذا العصر، واللذين لا يزالا موجودين حتى الآن، "وهما": "كتاب الضعفاء" الذى كتبه النسائى[3] (توفى عام ٣٠٣ للهجرة)، وهو العالم الذى سنقابله مرة ثانية بوصفه واحدًا من أهم المصنفين، وكتاب (الكامل فى معرفة ضعفاء المحدِّثين) الذى وضعه ابن عدى (توفى عام ٣٦٥ للهجرة)[4].

وكان كل واحد من الرواة المذكورين فى "سلسلة" الإسناد يتم التدقيق فى أمره بغية الوصول إلى رأى صائب فى شخصه وللكشف عما إذا كانوا لا يمكن الاختلاف عليهم من الناحية الخلقية والناحية الدينية، وعما إذا كانوا قد قاموا بالدعوة لتحقيق أهداف مخالفة للسنة أم لا[5]، وعما إذا كان حُبهم

---

(١) قارن ص٨١ قبل ذلك، وقد أكد على هذا الاهتمام البالغ لدى العراقيين -كذلك - ابن خلدون، المقدمة، ص٣٦٩، ٣.

(٢) للاطلاع على البدايات الأولى لهذه الكتابات، انظر .H.Kh، ٢، ٥٩١.

(٣) أوكسفورد مخطوطات مارشام Oxford Ms. Marsham، رقم ٥٥٩؛ نيقول بوسى ,.Bodl.Cat Nicoll-Pusey، ٣٧٩، رقم ٢، صفحات ٣٧١ وما بعدها (GAL، ١، ١٧١، S، ١، ٢٧٠).

(٤) قائمة القاهرة، ١، صفحات ١٢٩، وما بعدها ( S, GAL، ١، ٢٨٠).

(٥) لم يكن الاعتراف بالبدعة يعتبر، فى حد ذاته، مدمرًا لمصداقية الراوى، ولكن الدعوة إلى المفاهيم المخالفة للسنة هى التى كانت مدمرةً لهذه المصداقية. (ياقوت، ٢، ص٤٦٤، ١٨، والتى ذُكرت عن ابن حبان (توفى عام ٣٥٤ للهجرة) باعتبارها "إجماع الأئمة"). وكثيرًا ما يرد ذكر عدد من القدرية فى الأسانيد الموجودة فى المصنفات الحديثة الشديدة التدقيق (مثال ذلك: كتاب البيوع، رقم ١٥، وكتاب الطب، رقم ٣٦؛ وقارن القسطلانى بالنسبة لهذه النصوص، ٤، ص٢٢، ٨، ص٤٢٤) طبقات الحفاظ، ٥، رقم ١٦، تقرأ "قدريًا" صفحة ٣ من المقدمة، بدلاً من "قدراما". وفيما يتصل بهذه القضية انظر الحواشى على ابن هشام، ص١٥٩، Literaturgeschichte der Schi'a، ص ٧٢، ملحوظة رقم٦. وقد ذهب البعض فى هذا الصدد إلى مدى أبعد، مثال ذلك آن "المرجئ" ((أى: الآخذ بمفاهيم فرقة المُرجئة)) يُصَرَّح بأنه ضعيف بسبب هذا الانحراف العقائدى (الترمذى، ١، ص١١٩، ٧: "رأى رأىَ الإرجاء"، وكان عثمان بن سعيد الدارمى (توفى عام ٢٨٠ للهجرة) يرى أن كل من يؤمن بخَلْقِ القرآن لا يُعدُّ راويًا موثوقًا به، أبو المحاسن، ص٩١، حتى النهاية.

للحقيقة كان حُبًّا راسخًا، وعما إذا كانت لديهم القدرة شخصيًّا على تكرير ما سمعوه بصورة صحيحة، وعما إذا كانوا من الذين تُقبَلُ شهادتهم فى القضايا المدنية فيُقِرُّها القاضى بلا تردد. وقد كانت رواية الحديث تُعتبر الأسمى للشهادة[1]، ذلك لأن شهادة الراوى على أنه سمع هذا القول أو ذاك من هذا الشخص أو ذاك، أمر يتعلق بمسائل ذات أهمية قُصوى فى تشكيل الحياة الدينية. وتبعًا للنتيجة التى يتحصل عليها ((نقاد الحديث)) من هذه التدقيقات ((فى أحوال الرواة)) كان بعض الرواة يسمى "ثقة" (أى: يُعتمدُ عليه)، أو مُتقِنًا (أى دقيقًا)، أو ثَبْتًا (أى: قويًّا)، أو حُجة" (أى يُعترف به كحجة أو دليل)، أو "عَدْلاً" (أى صادقًا) أو حافظًا أو (ضابطًا) (أى مَنْ يكون أمينًا فيما تلقاه ونقله مما سمعه). وكانت هذه الصفات هى صفات الطبقة الأولى ((من الرواة)). ((أما)) الرواة الذين فى الطبقة الأدنى ((من هذه الطبقة الأولى)) فكان الواحد منهم يوصف بأنه صَدُوق (أى: يقول الصدق)[2]، أو "مَحَلُّهُ الصدق" (أى: مكانه مكان الصادق)، أو "لا بأس به" (أى لا يُختلفُ عليه). وفى الدرجة الأدنى من الرواة السابقين، كان يوجد هؤلاء "الرجال" الذين كان الواحد منهم يعتبر "صالح الحديث"[3]."أما" الدرجة الأقل ((من الدرجات الثلاثة السابقة)) من حيث الثقة بالراوى، فقد كانت من نصيب هؤلاء "الرواة" الذين لم يكن بوسع نقاد الحديث أن يعطوهم تقديراتٍ أعلى من أنهم ليسوا بكذابين (غير كذوب، أو لم يكذب)[4]. وكان نقاد الحديث يميزون بين هذه الدرجات وبين الكثير من التدريجات الوسطية ((أو البينية intermediate gradiations)) الموجودة بينها، بدرجة عالية من الدقة، كما أنهم كانوا يُحددون القيمة النظرية والعملية للأحاديث وفقًا لما يتصف به رواة كل حديث من صفة من الصفات المذكورة أو غيرها من الصفات الدالة على الأمانة والثقة.

وكان مثل هذا التحقيق هو الشيء الأهم، وذلك لأن النتيجة التى تترتب عليه

(١) شبرنجر Sprenger، JASB، ١٨٥٦، ص٥٣، وَصَفَ هذه النقطة بالتفصيل.

(٢) إن قضية أن مثل هذا التعريف لا يصف الثقة المطلقة ((بالراوى)) يمكن أن تُفْهَم من بعض التعريفات "الأخرى" والتى منها مثلاً؛ يقوله الترمذى: جرير بن حازم ربما يهيم فى شيء وهو صدوق، الترمذى، ١، ص ١٠٣، ١٠٤.

(٣) قارن الخطيب البغدادي، أوراق ٨/أ وما يليها (طبعة حيدر آباد، ص٢٢) "التقريب، ورقة ٤٥/ب (JA، ١٧(١٩١٠)، ص١٤٧).

(٤) الترمذى، ١، صفحات ٥٧، ٣، من أسفل الصفحة، ١١٣، ١٤.

كان لها تأثير عظيم على الممارسة الدينية. فوفقًا لعبد الرحمن بن مهدى (توفى عام ١٩٨١)، فإن من يحق لهم أن يقودوا الحياة الدينية للأمة ويؤثروا فيها هم - فقط - الذين يكونون قادرين على الحكم على درجة موثوقية الأحاديث، وهم الذين لا يرون حُجَّةً، أى برهانًا، فى كل جملة منقولة، بل الذين يعرفون من أى مصدر يمكنهم أن يستمدوا العلم، (أى: يعرفون مخارج[1] العلم)[2]. لذلك فإن ما يصدُرُ بشأنهم ((أى بشأن رواة الحديث)) من أحكام تتصل بما لهم من موثوقية مُطلقة أو نسبية، وبما لهم من أمانة ومصداقية تكون على النقيض من الأدلة التى تثبت أنهم لا يتصفون بالموثوقية ولا بالأمانة. ويجب الانتباه إلى أن العثور على نقص فى أمانة الرواة يسمى "جرحًا" فى مصطلح هذا العلم. ويستعمل عدد كبير من مرادفات هذا المفهوم للتعبير عن أن راويًا ما لا يُعترف بهِ كراوٍ صحيح الرواية؛ وأشهر الأفعال المستعملة فى هذا الصدد فِعل (طَعن)[3]، أى طعن إنسانًا بحرية، ثم فعل قدح ثم يأتى فعل "نزك"[4] بصورة نادرة، وهو الذى كثيرًا ما يظهر فى المحفوظات والطبعات فى صورة فعل "ترك" بسبب التشابه الخطى بينهما[5]. فإنْ كان افتقاد الراوى للموثوقية غير مؤكد بصورة يقينية، وإنما بصورة مشكوك فيها، فيقال فى هذه الحالة، وعلى سبيل الحيطة والحذر، إن المرء يَغْمِزُ هذا الراوى الذى نحن بصدده (ينبغى القول بأن هذا الراوى يستحق الازدراء)[6].

وتبعًا للنتيجة التى ينتهى إليها هذا التدقيق، يوصف الراوى المشكوك فى أمره باستخدام مصطلح وصفى آخر. فإذا قيل عن راوٍ أنه "لين الحديث" فإن أمانتهُ تكون قد "جُرِحت"، ولكنها لم تُرفض تمامًا. ويوصف الأفراد الأقل

---

(١) مخارج، ومفردها "مَخْرَج"؛ هذا هو اسم الحجة التى تصلح لأن تكون أساسًا أو دعامة لإحدى طرق استعمال الألفاظ، ولاحظ استعمال هذه الكلمة بهذا المعنى فى قصة، وردت فى "العقد"، ٣، ص٩، ٢٢، ٢٣.

(٢) التهذيب، ص٣٩١، ١٣.

(٣) قارن كذلك "كلَم"، ياقوت، ٢، ص، ١٥٨، ٩.

(٤) "صحيح" مسلم، المقدمة، ص٤٧، حتى نهاية المقدمة. التعبير بهذا ((الفعل)) أقل من فعل "كذب" فى اتهام إنسان بأنه كاذبٌ تمامًا، طبقات الحفاظ، ٧، ملاحظات رقم ١١، ١٧.

(٥) لذلك، وعلى سبيل المثال، ففى ابن قتيبة، طبعة وستنفيلد، ص٢٢٧، السطر ٨٥ نجد "إن شهر يتركوه، ويجب أن تُقرأ بصورة واضحة "إن شَهرًا تركوه".

(٦) (غمِزَ عليه)، ، الطوسى، فى كتابه بعنوان "كتب الشيعة"، ص١٦٢، ٢٢٣، ٧. وهذه الكلمة، بما فيها من إظهار السبب فى ازدراء المحدث المذكور، موصولة بحرف الجر "ب"، مثال ذلك: غُمِزَ عليه بلعب الشطرنج، نفس المصدر، ص١٣٩، ٤. وقارن كلمة "الغمَّاز" وهو عنوان كتاب تضمن نقدًا للأحاديث المشكوك فيها، انظر أولورت Ahlwardt فى Berl. Cat.، ٢، ص٢٧٩.

موثوقية بنعت "ليس بقوى"، ويوصف من هو أدنى منه درجة بأنه "ضعيف"، ثم متروك الحديث، أو ذاهب الحديث (أى أن حديثهُ يُشْرَك جانبًا، وهو حديث باطل)، ثم "كذاب"، إلى آخره...[1].

وكان الفحص النقدى الذى يستهدف تحديد هذه الدرجات يُسَمَّى "الجرْح والتعديل"، ويمكن العثور على أهم آثار هذا العلم فى الشروح التى تفسر كلمات "السنن" (انظر الفصل الثامن القادم، فقد أضيف لكل حديث ورد فيه ما يتصل بجرح وتعديل الرواة). وقد أدت هذه الجهود فى التدقيق فى أحوال الرواة إلى ظهور علم "معرفة الرجال"، أى "معرفة الرواة"[2]. وقد بلغ هذا الفرع من فروع علم الحديث أوجَهُ عند ابن أبى حاتم (عبد الله بن محمود بن إدريس) من ((بلدة)) الرى (توفى سنة ٣٢٧ للهجرة)[3].

وفضلاً عن التدقيق فى الصفات الشخصية للرواة، كان لزامًا على نقاد الحديث أن يوجهوا اهتمامهم - كذلك - إلى الاتساق الداخلى للإسناد. وفى هذا الصدد، كان هؤلاء النقاد قادرين على اكتشاف الأمور الشديدة الغرابة. مثال ذلك، أنه فى أحد الأسانيد، ذُكر عبد الرحمن بن أبى ليلى على أنه سمع من معاذ بن جبل. إلا أن معاذًا توفى أثناء حكم عمر (حوالى سنة ١٧ -١٨ للهجرة) بينما كان عبد الرحمن مولودًا فى سنة ١٧[4]. وفى مواجهة أمثال هذه التجارب، كان يتعين على النقاد أن يقوموا بمهمة المراقبة والرصد لوجوه الاستحالة فى الترتيب الزمنى أو التاريخى للوقائع الواردة فى أسانيد الأحاديث. فلو حدث مثلاً أن قيل إن الحسن البصرى روى ((حديثًا)) عن أبى هريرة كان لزامًا عليهم أن يقرروا أنه يستحيل من ناحية الترتيب الزمنى/ أو التاريخى للوقائع أن توجد صلات شخصية بين هذين الرجلين[5]. ويقول البخارى عن الإسناد "الذى يتكون من" قابوس بن أبى ظبيان عن أبيه أبى ظبيان، عن سلمان"، إن هذه السلسلة لا يمكن أن تكون صحيحة، لأن سلمان كان قد مات فى الوقت الذى

---

(١) الخطيب البغدادى ١، ٣؛ التقريب، ١، ٣.

(٢) التقريب، الورقة ٨٢/أ (النووى ٦١، ترجمة JA، ١٨، (١٩٠)، ص١٤٢).

(٣) ياقوت، ٢، ص٨٩٩، ٤؛ طبقات الحفاظ، ١١، رقم٤٠، تُقرأ "والتعديل" بدلاً من "والتنويل".

(٤) الترمذى، ٢ صفحات ١٨٩، ٢٥٧ أعلى الصفحة.

(٥) التهذيب، ص٢١٠، أعلى الصفحة.

كان فيه أبو ظبيان قادرًا على سماع الأحاديث[1]. وقد حاول المزورون ((من وُضّاع الأحاديث المختلقة)) أن يُبطلوا/أو يُعطلوا هذا النقد الموجه للتسلسل التاريخى ((لرجال الإسناد))، وذلك بأن يُقحموا بين حلقات سلسلة الإسناد، أى بين كل راويين لا يمكن إثبات تلاقيهما، أى اسم يختارونه، فيخترعون لهذا الغرض بالذات: مجهولاً، أى: رجُلاً غير معروف بالمرة. وللمرة الثانية يُصبح لزامًا على نقاد الحديث أن يتنبهوا لما إذا كان وجود أمثال هؤلاء "المجهولين" يستدعى الشك فى هذا الإسناد، من عدمه[2].

## (٤)

عن طريق هذه الدراسة الدقيقة المتقنة التى من هذا النوع، نجح نقاد الحديث المسلمون فى كشف القناع عن كثيرٍ من المزورين ((أى الوضّاعين))، وتجنبوا الأحاديث المتصلة بأسمائهم[3]. وقد ساعدتهم الصدمات التى كانوا يواجهونها أثناء سيرهم فى هذه الجهود التدقيقية على جَعل بصيرتهم ثاقبة وعلى زيادة حذرهم ونزعتهم التشكيكية. وقد أثبتت الوقائع أن مثل هذه النزعة التشكيكية لا يمكن التمادى فيها إلى حد بعيد، إذا كان عليها أن تتصدى لوقاحة هؤلاء المزورين. فقد كان هؤلاء الأخيرون يقومون - فى واقع الأمر - بعمل كل ما يمكن توقعه فى مجال حافلٍ منذ بدايته بأعمال التزوير من كل نوع. ويكفى لذكر مجرد مثال واحد على جراءة مختلقى الأحاديث أن نشير إلى أنه، وبصرف النظر عن الطريقة المعهودة لديهم من إطلاق أحكام كاذبة على أئمة العلماء الذين تظهر أسماؤهم بوصفهم ذوى شأن كبير فى تاريخ الإسلام من الناحية الواقعية، وُجد منهم من لم يشعر بأى تردد فى اختراع أسماء جديدة تمامًا

---

(١) الترمذى ٢، ص٣٢٨، أعلى الصفحة.

(٢) يوجد مثال إيضاحى فى السرخسى، شرح كتاب السير، ورقة ١/٢٣٥ (ويبدو أن هذا المثال ينتمى إلى ذلك النص)، وتوجد أمثلة أخرى فى الترمذى، ٢، صفحات ١٥٣، ٥، ١٧٤، ١٧، ١٨٠، ٧، من أسفل الصفحة.

(٣) "صحيح" مسلم، المقدمة، ص٣١، حيث يذكر عددًا من المزورين ذوى السمعة السيئة ممن يجب استبعاد أحاديثهم، كنتيجة منطقية لتزويرهم.

لكى يضاعف من عدد المستمعين السُّذج. فقد حدث ابتداءً من القرن الذى كتب فيه ابن عدى (توفى بعد سنة ١٣٥ للهجرة) "مصنفاته"، أن ذُكِر اسم رجل يُدعى أبو عمر لاحق بن الحسين الصُّدَرى (توفى عام ٣٨٤ فى خوارزم) وهو الذى أدخل أسماءً منتحلة لأشخاص فى أسانيده، ومنها مثلاً: تُغرل، وطِريال، وكركدن، ونَسَب إليهم عددًا من الأحاديث[1]. وقد تعامل نقاد الأحاديث مع أمثالِ هذه الوقائع التى يُفترض فيها أنها غير منعزلةٍ عن بعضها، بدرجة عالية من الشك ودققوا النظر فيها بحرص بالغ[2]. ولم يكفَّ نقاد الحديث - رغم استعمالهم لكل أشكال التساهل[3] - عن إعلان إنكارهم لهذه المرويات بكل ما أمكنهم الإنكار فى هذا المجال وسوف يبين لنا أحد الأمثلة مدى ما وصل إليه هذا النقد الإنكارى، والذى يزودنا - كذلك - برؤيةٍ ثاقبةٍ عميقة لآليات تشكُّل علم الحديث عند المسلمين.

نجد فى عديدٍ من كُتب السُّنَّة فقرةً عن المسائل الفقهية التالية: تزوج أحدُهم امرأة، ومات قبل أن يُتمَّ الدخول بها وبدون أن يحدد لها صداقًا، وهو المال المستحق للعروس والذى يتعين دفعه ليكون الزواج شرعيًّا تمامًا. وقد عرضت هذه القضية على ابن مسعود، الذى قَضَى بهذا الحكم: يُدفع إلى هذه المرأة نفس المال الذى يُوهب عادةً للنساء من هذه القبيلة[4]، لا يزيد عن ذلك ولا ينقص عنه[5]؛ كما أن هذه الأرملة تتمتع بحقوقها (الشرعية) فى الميراث من تركة هذا

---

(١) ياقوت، ٣، ص٣٧٥.

(٢) فى القرن الهجرى الثالث طرح سؤال عن الرواة الذين ينشرون أحاديث نبوية صحيحة يروونها من خلال أسانيد تعمدوا توسيعها وتغييرها، وعما إذا كان ينبغى اعتبارهم مزيفين من عدَمِه؛ وقد أبدى النقاد تسامحًا كبيرًا مع هذا النوع من التزييف، الترمذى، ٢، ص١٠٠.

(٣) لكى لا نكون ظالمين، ولكى لا نقع فى الإغراء بالإدانة بسبب الوقع الصوتى الغريب لهذه الأسماء، جُمعت قوائم بالأسماء الغريبة على السمع، والتى يُسمى بها عدد من المراجع "أى: الأئمة" الذين كانوا موجودين فعلاً "انظر" المخطوطة رقم ٥٧٤، فى كتالوج جوثة، نفس المصدر، ورقة ٤/أ، وقد استُشْهد بقولٍ لأحمد بن يونس الرقى (توفى ٢٢٧ للهجرة) فيما يتصل باسم الراوى الكوفى: مسدد بن مُسرْهَد بن مُسرْبَل الأسْدى، حيث قال "أى: الرقى": لو أن هذا الاسم كان مسبوقًا ببسم الله لكان رُقيةً للحماية من العقارب؛ ابن ماجه، ص١٨، ٣: لو قرئ هذا الإسناد على مجنونٍ لبرأ.

(٤) "كصداق نسائها"، ولا أستطيع أن أصل ضمير التأنيث إلا بهذه القبيلة.

(٥) لاوَكْس (قارن نولدكه Beitr. Poesie. , No Idele، ص١٨٩، بيت شعر رقم ٧) ولا شَطَط (قارن Agh.، ٥، ص١٣٤، ١٤ فاشتط عليه بالمهر).

الرجل، كما يتوجب عليها أن تحسب (قبل أن تتزوج من جديد) مدة انتظارها (أى مدة عدَّتها[1]، وهى المدة المعروفة لكل أرملة). وقد أضاف ابن مسعود إلى هذا الحكم قوله: (إنْ كان هذا الحكم صوابًا فهو من الله، وإن كان خطأً فهو منى ومن الشيطان، وليس لله ولا لرسوله به صلة). وعندئذٍ انتصب رجل من قبيلة أشجع واقفًا بين الناس، وكان منهم الجراح وأبو سنان، وقال: يا ابن مسعود، إنا نشهد أن النبى قضى بنفس هذا الحكم الذى قضيتَ به عندما جرت مثل هذه الواقعة فينا لبَرْوَى، وهى ابنة واشق، واسم زوجها هلال بن مُرَّة الأشجعى. وقد عَبَّر ابن مسعود عن سروره البالغ من أن حُكمهِ اتفق مع حكم النبى[2]. وفى رواية أخرى، كان الرجل الذى استشهد بحكم النبى يسمى معقل بن سنان؛ وقد قال: "لقد سمعت النبى وهو يقضى بهذا الحكم فى شأن بروى بنت واشق".

وهذا مثال لهذه الظاهرة، التى بدأت بالاستشهاد بحديث لتأييد حُكمٍ قائمٍ على التفكير المستقل (أى: على الرأى)[3]. فالحكم الذى قضى به ابن مسعود، وكذلك الحديث الذى يشهد له، هما من إنتاج الفقهاء المتأخرين، وإلاَّ لتعذر تفسير ما شهده القرن الثانى من آراء مختلفة ظهرت حول هذه القضية الفقهية القائمة على التحايل الشرعى، ولتعَذَّرَ تفسير بقاء حقوق المرأة فى الصداق محلَّ تساؤل "من العلماء" (ومنهم الشافعى مثلاً). وقد بلغ بعثمان بن سعيد الدارمى، (توفى عام ٢٨٠للهجرى)، وهو تلميذ ليحيى بن معين وأحمد بن حنبل، بلغ بهِ الأمر أن قال: "إن الله لم يخلق معقل بن سنان أبدًا، كما أن بَرْوَى بنت واشق لم توجد أبدًا".[4] "أما" بالنسبة لمعْقِل، فيبدو أنه "أى: عثمان الدارمى" أخطأ فى الحكم عليه، وذلك لأن من العسير إنكار وجوده[5]؛ حتى لو كانت صلته بهذه القضية الفقهية من اختراع بعض الفقهاء. ولم يكن الدارمى أول من تجرأ وأنكر وجود أشخاص يبرزون كشخصيات تاريخية فى الكتابات الإسلامية. فقَبْلَ الدارمى بقرن كان لدى الإمام مالك بن أنس الشجاعة لأن يقول إن أويس

---

(١) سورة رقم٢، آية رقم ٢٣٤، وما يليها.

(٢) انظر قبل ذلك، ص٨٠.

(٣) فى الترمذى، ١، ص ٢١٤ - انظر قبل ذلك، ص٨٠،

(٤) التهذيب، ص٥٧٦، ١٥.

(٥) ابن دريد، ص١٦٨، ١٢؛ وقارن العقد، ١٢، ص٣١٢.

القرنى، والذى أُطلقَتْ عليه الأجيال اللاحقة لقب "سيد التابعين"[1] والذى وصف بصفات حسنة كثيرة أضفتها عليها الأساطير الدينية (والنبوءات المنسوبة للنبى)[2]، ((نقول: كان لدى الإمام مالك الشجاعة لأن يقول عن أويس)) إنه لم يكن له وجود[3].

## (٧)

إن وجهة نظر علماء نقد الأحاديث المسلمين، وبالرغم من وجود شواهد على الموضوعية الفردية، لم تستطع أن تستبعد إلا جُزءًا من المرويات المختلقة الشديدة الوضوح، من بين المادة الحديثية. فقد كان لعلم نقد الأحاديث عند المسلمين نقاط انطلاق تعتنى بالشكل أساسًا[4]. فالاعتبارات الشكلية هى التى تحسم الحكم على المصداقية والموثوقية، أو، كما يقول المسلمون، "الصِّحة". فقد كان التدقيق فى فحص الأحاديث يقتصر على شكلها الخارجى، أما الحكم على قيمة محتواها فيعتمد على الحكم بصحة الإسناد. فإذا استطاع الإسناد الذى أُلحقَتْ بِهِ جُملة مستحيلة مليئة بالتناقضات الداخلية والخارجية، إذا استطاع أن يَصْمُد للدقة البالغة لهذا النقد الشكلى، وإذا كان الاتصال كاملاً بين الرواة الموثوق فيهم ثقة تامة والمذكورين فى هذه الأسانيد، وإذا تأكدت إمكانية اللقاء الشخصى بينهم، فإن هذا الحديث يُقَبلُ بصفته جديرًا بالتصديق، فلا يجوز لأحد أن يقول: "بما أن المَتنَ يحتوى على أمور غير منطقية وتتعارض مع التاريخ فإنى أشك فى صحة الإسناد"، ولو حدث أنْ تناقل الرواة، من خلال إسنادين صحيحين، حديثين متعارضين، فهنا - وإذا لم يكن بالإمكان تفنيد صحة أحد الإسنادين وترجيح الآخر - هنا يبدأ عمل عالم

---

(١) أبو المحاسن، ١، ص١٢٧، ٣ من أسفل الصفحة.

(٢) مصابيح السنة، ٢، ص٢١٠ (وقارن كذلك ابن سعد، ٦، صفحات ١١١ وما بعدها، وأبو نُعَيْم الإصفهانى، فى كتابه: حلية الأولياء، ٢، صفحات ٧٩ وما بعدها، والخطيب فى كتابه "التاريخ"، ٣، ص١٥ وما يليها، والذهبى، فى كتابه "ميزان الاعتدال"، رقم ١٠٢٤).

(٣) ابن حجر، ١، رقم ٤٩٦ (قارن كذلك الخطيب١، الفقرة الثالثة، والذهبى، الفقرة الثالثة).

(٤) قارن موير Muir، فى كتابه بعنوان Mahomet، ١، صفحة ٦٤ من المقدمة؛ ودوزى Dozy فى: Essai sur l'histoire de l'Islamisme, transl. V. Chauvin، ص١٢٣.

الحديث الذى يَسعى إلى التوفيق بين الحديثين بأسلوب دقيق بارع[1]، وهو العمل الذى يتسع - فى كثير من الأحيان - لأدق التفاصيل[2]. أما إذا لم يكن بالإمكان التوفيق بين مضمونى الحديثين أبدًا، فتُبذل محاولة -وذلك فى حالة الأحاديث التى تتكلم عن أحكام الفقه - ((تُبذل محاولة)) لتحقيق هذا التوفيق باستعمال نظرية الناسخ والمنسوخ[3]، أو يقتصر الأمر على ذكر المبادئ الشكلية التى يراد منها - حسب تعبير علماء الحديث - أنْ تعالج (علل الحديث). وبهذه المناسبة، فإن من مبادئ النقد الحديثى أنه، فى حالة وجود اختلاف بين روايتين للحديث، أن يقدم العمل بالرواية المُثبِتة على العمل بالرواية النافية. مثال ذلك، أنه عندما يروى بلال أن النبى صلى إلى الكعبة بينما يرد حديث منسوب لابن عباس ينكر فيه هذه الواقعة، وعندما يكون كلا الحديثين مستوفيًا لشروط صحة الإسناد، فإن النقد الحديثى يقرر تطبيقًا لهذا المبدأ أن الرواية المثبتة التى رواها بلال هى الجديرة بالثقة "حيث يقول نقاد الحديث" (إنما يؤخذ بشهادة المُثبِت لا بشهادة النافى)[4].

وليس لدى نقاد الحديث إحساس حتى بالمفارقات التاريخية الصريحة، طالما أن الإسناد صحيح. وقد استثمرت الموهبة التنبؤية التى أوتيها النبى كعامل يخفف من أمثال هذه الصعوبات مثال ذلك أنه أُسنِد إلى النبى، أنه عيَّن الأماكن التى مِنْ عندها يبدأ الحجاج القادمون إلى مكة من مختلف أنحاء العالم الإسلامى تهليلهم (أى: قولهم: لبيك اللهم لبيك). وقد بلغ الأمر بالروايات الدقيقة نفسها أنْ تتحدث عن الحجاج القادمين من الشام، إلا أنه توجد روايات أخرى - لاحِظْ أنها فى عهد النبى - اتخذت الترتيبات اللازمة لقوافل حجاج العراق، وإن نقاد

---

(١) قارن بما سبق.

(٢) وهكذا، وعلى سبيل المثال، يتم حَلُّ التناقض الدقيق بين الحديث رقم ٦، فى كتاب الصيد، والحديث رقم ٣ فى كتاب المزارعة، حيث ورد فى أحد النصين أن مَنْ يحتفظ بالكلاب "يُنقصُ كل يوم قيراطًا من أعماله الصالحة. بينما فى النص الثانى، ينقص قيراطين. فالثواب والعقاب كثيرًا ما يُقيَّمانِ فى الأحاديث بالقيراط، ومنها مثلاً ما يفيد بأنه: "مَنْ صلى على جنازة فله قيراط، ومن تبعها فله قيراطان"، الترمذى، ١، ص١٩٤.

(٣) ((وهذا وارد)) بكثرة، مثال ذلك، الترمذى، ١، ص٢٨٥، ١٦.

(٤) السهيلى، فى تعليقات على ابن هشام، ص١٩٠. وكتاب "الاستبصار فيما اختلفت فيه الأخبار"، الذى وضعه الفقيه الشيعى: الطوسى (توفى عام٤٦٠للهجرة، يهتم كذلك بمثل هذا الاتجاه التوفيقى. وذلك فيما يتصل بالأحاديث الخاصة بالأحكام الفقهية)، فى روزن V. Rosen، فى Notices sommaires des manuscripts arabes du Musée asiatique, [سانت بطرسبورج١، ص٢٧.

الحديث، والذين لم يُقِروا بأن هذا الجزء الأخير من الكلام صدر عن النبى، لم يكن دافعهم إلى هذا الموقف ما يوجد فى هذا الكلام من مفارقة تاريخية ضمنية، وإنما كان دافعهم إلى ذلك الصعوبات الموجودة فى الإسناد[1].

إن هذه الخاصِّية التى تفرد بها نقاد الحديث من علماء المسلمين، قد يتيسر إيضاحُها بمثالٍ مستمد من مجال الذى ظهرت فيه هذه لخاصية. فمن بين التنويعات الكثيرة للمرويات الحديثية المغرضة، توجد مجموعة منها جديرة بالنظر، وهى المجموعة التى قد يكون من الأفضل تسميتها بأحاديث المذاهب، أى الأحاديث التى تمَّ اختراعها داخل مذهب فقهى معين بهدف إظهار امتيازه فى مقابلِ مذهب آخر منافس، وبهدف إضفاء أهمية ومرجعية على تعاليم هذا المذهب الخاصة به. ولم يقتصر الأمر على اختراع المرويات الحديثية للرد على الأفكار الإلحادية فى مسائل العقيدة، بل اتُخِذَ مِن النبى حَكمًا أعلى يُلجأ إليه فى الفروق بين الفقهاء العراقيين والفقهاء الحجازيين. فلإثبات أن أبا حنيفة أفضل مُعَلِمٍ للفقه، اخترع أتباعُهُ هذا الحديث: "سيظهر فى أمتى رجل يسمى أبا حنيفة يكون مشعل هداية للأمة"[2]. وقد كان أبو هريرة هو الصحابى الذى زُعِمَ أنه سمع هذه الكلمات من النبى مباشرةً. ولم يكن التصديق بأن النبى ذكر هذا الفقيه العراقى بالاسم يشكل أمرًا مستبعدًا عند هذه الدوائر التى من الممكن توقع تصديقها بذلك الاكتشاف الذى يذهب إلى أن الشاعر أبو ذؤيب والمطالب بالأحقية فى الحكم، وهو ابن الزبير، مذكوران فى التوراة[3]، والتى ترى أن رهبان أهل الكتاب يمكنهم أن يقولوا إنه ورد بكتبهم المقدسة وصف لشخص معاوية، وأن هذا الوصف كان من الوضوح بالدرجة التى جعلت الناس تختار هذا الخليفة الأموى الأول من بين عددٍ كبير من الناس بناءً عليه[4]. وبالنسبة لهؤلاء الأشخاص ((من علماء الحديث)) كان من الأمور البديهية احتمال ذكر النبى لأبى حنيفة فى الرواية الشفهية المنقولة عنه. إلا أن علماء المدينة لم يكونوا ليُغلَبوا؛ فقد تقرر أن يقوم مذهبهم، كذلك على دعائم من

---

(١) المادة المتعلقة بالتزايد التدريجى لقلة الاهتمام ((بالمفارقات التاريخية)) موجود فى الزرقانى، ٢، صفحات ١٥٨، وما بعدها.

(٢) التهذيب، ص٧٠٢ (قارن كذلك الخطيب، فى كتابه التاريخ، ١٣، ص٣٣٥).

(٣) ZDMG، ٣٢، ص٣٥١. كما أن أحد الرهبان وجد ذِكرًا لشاعر عربى آخر فى أحد المخطوطات التى على هيئة لفائف، Agh، ٦، ص١٥٥.

(٤) المبرد، صفحات ٥٧٤ وما يليها، ابن بدرون، صفحات٢٠٠، ٢٠٢.

مرجعية النبى. ولتحقيق هذا الغرض اخترعوا هذا القول النبوى (وأسندوه كذلك إلى مرجعية أبى هريرة): "إنكم ستضربون آباط الإبل[1] (أى ستقومون برحلات طويلة) فى طلب العلم (الدينى) ولن تجدوا من هو أعلم من علماء المدينة"[2]. فهذا الحديث يعطى انطباعًا بالتحيز للإمام مالك. وقد وجد هذا القول طريقَهُ فى عديد من مصنفات السنة، بل إن الإمام مسلم، وهو الذى كان يطبق معايير صارمة لاختيار الأحاديث الصحيحة، وذلك كما سنراه فيما بعد، كان يريد -فى بادئ الأمر - أنْ يُدرِجَهُ فى كتابه. ((ولكنه)) لم يذكره، وليس ذلك بسبب المضامين الموجودة به أو بسبب استحالة أن يشير النبىُّ إلى أحوال المذاهب فى القرن الثانى للهجرة، وإنما بسبب "علة الإسناد" ففى هذا الإسناد يتم الربط بين أبى الزبير وأبى صالح، بصفتِهِ الشخص الذى سمع الحديث، وهو الأمر الذى يعد مستحيلاً من ناحية التسلسل الزمنى. ولو أن واضعى هذا الحديث كانوا قد بذلوا حرصًا أكبر فى تكوين هذه السلسلة السابقة، لكان من المفترض أن يجد عملُهم هذا طريقهُ إلى كتاب "الصحيح" الذى صنفه الإمام مسلم[3] ذو الضمير الحى.

إن الدوائر الإسلامية التى ظلت تحتفظ - حتى أحدث العصور - بالأساليب القديمة لدراسة ((الحديث))، لا تزال تتبع نفس الاتجاه الذى سبق أن التقينا به بوصفه أسلوب القرون الماضية ويقول على بن سليمان البجمانى، وهو فقيه بذل فى عصرنا الحديث جهودًا شاقة فى التعليق على الكتب المرجعية الستَّة من أُمهات مراجع الحديث: إنّ من أغرب الأمور التى حدثت لى أننى عندما رَوَيْتُ النقول الحديثة التى بمقتضاها حُذِّرَ العلماء من مخالطة السلاطين، أن واحدًا من المستمعين قال لى: كيف يمكن للنبى أن يقول هذا الكلام، إذْ لم يكن للسلاطين وجود فى أيامه"[4]. وهذا الإنسان المسكين لم يعرف من الحديث أن

(١) بالنسبة لهذا التعبير قارن المسعودى، ٢٥ص١٠٧، ٣، و "العقد"، ٢، ص٢٨٥، ١٧: حتى ضربت عليه أكباد الإبل؛ فى هذا النص المذكور أخيرًا عن قصير سيئ ((ما يشير إلى أن)): هذه الإبل سوف يتم حثُّها على الإسراع فى اتجاه المدينة لتهديد عثمان.

(٢) مصابيح السنة، ١، ص١٧.

(٣) الدارمى (تحت مادة: المطية)، ٢، ص ٣٨٢..

(٤) يبدو أن هذا الشخص العقلانى النزعة لم يكن يعرف أن كلمة "سلطان" أقدم بكثير من هذا الكلام، وأنها كانت فى الأصل تأتى بمعنى "الحُكم"، ولم تصبح لقبًا للحاكم إلا مؤخرًا (عن طريق حذف المضاف). وتستعمل كلمة "سلطان" -كذلك - بالمعنى الأول فى الكتابات الفقهية

رسول الله تنبأ - بما لَهُ من بصيرةٍ كاشفة للغيب - بكل ما سوف يحدث إلى أن تقوم الساعة[1].

وبهذا الشكل، لم يكن لنقد الأحاديث إلا قضيتان تشغلان فكر العلماء: أمانة الرجال والبناء الداخلى لسلسلة الإسناد. وبينما كان بالإمكان الوصول إلى التأكد/أو اليقين الموضوعى بالنسبة للقضية الأخيرة "أى الإسناد"، وذلك نظرًا لأن تواريخ الرجال "حسب التسلسل الزمنى" (أى سنوات الوفيات، كما اصطلح عليه العلماء) كان يتم فحصها والتدقيق فيها بشدة، فإن القضية الأولى كانت أكثر عرضةً للذوق والحكم الشخصى للناقد "أى: لعالم الحديث". ولم يحدث إلا فى حالات نادرة أن وصل "نقاد الحديث" إلى اتفاق على درجة موثوقية راوٍ ما. فكثيرًا ما وصف نفس الراوى بأشد الصفات تناقضًا. مثال ذلك ما يرويه ابن سعيد الدارمى أنه سأل ذات مرة يحيى بن معين عن جُبير بن الحسن فقال له: "ليس بشىء" (أى أنه لا يُعتدُّ به؛ وقال أبو حاتم: لا أرى بحديثه بأسًا؛ وقد أعطاه النسائى درجة "ضعيف" (أى: لا يُوثَقُ بِهِ)[2]. وأحيانًا ما تكون هذه الأحكام متذبذبة[3]، كما أن المصطلحات التى وَضَعها أهل النقد ((أى: نقاد علم الحديث)) مَرِنة بما يكفى للسماح باجتناب إصدار حكم بات. وقد أعطيت الدرجات الآتية لليث بن أبى سليم: "يقول عنه" البخارى: صدوق وربما يهيم فى الشىء، أى: موثوق به ولكنه قد يُخطئ أحيانًا، و"يقول عنه" أحمد بن حنبل: لا يُفرَحُ فى حَديثِه فكثيرًا ما تتصل رواياتٌ له بالنبى (أى أنه يرفعها للنبى) فى نفس الوقت الذى تنقطع بعض رواياته عن أن تصل إلى هذه الغاية، لذلك فقد صُرِّح بضعفه (أى: ضعّفوه)[4]. وهكذا، لا يستطيع المرء أن يعرف ما إذا كان يُعتبر صدوقًا أم ضعيفًا.

---

القديمة، مثال ذلك ما نجده فى القاعدة المعروفة والتى تقضى بأن الزواج لا يكون سليمًا إلا إذا كان للعروس وَلِىٌّ يتولىّ أمرها "والسلطان (وهو هنا اسم محايد وليس مذكرًا) وَلِىُّ من لا ولىَّ له" (مثال ذلك ما جاء فى الترمذى، ١، ص٢٠٤، ٢٦).

(١) من التعليق على أبى داود، ص١٧٥.

(٢) ياقوت، ٤، ص١٠٣٤، ١٩ وما يليه من السطور.

(٣) يوجد مثال عن ذلك يستحق الاهتمام، فى "المقدمة" لابن خلدون، ص٢٦١، حيث ذكرت جميع درجات الأحكام بالخير والشر صادرة عن مختلف نقاد الحديث بشأن راوٍ واحد. ويمكن التوصية بجعل هذه الفقرة بأكملها نموذجًا لعلم نقد الحديث عند المسلمين.

(٤) الترمذى، ٢، ص١٣١.

ومن شأن ذلك أن يصبح وضع قاعدة ثابتة لهذه الامتيازات أمرًا مستحيلاً. فنقاد الحديث أنفسهم يؤكدون[1] على أن القدرة على تقييم الأحاديث لا يمكن تحصيلها إلا بالمعالجة المستديمة لهذه المادة العلمية (بطول المجالسة والمناظرة والمذاكرة). وفي غياب القواعد المنهجية الصارمة، آل الأمر إلى أن صارت الملكة الشخصية لناقد الحديث، أي حاسَّتُهُ القادرة على التمييز الدقيق، هي الفيصل: أوْ ما كان يُسَمَّى "ذَوْق المحدثين"، والذي يُقصد به الذوق الشخصي للعالم الذي به يميز بين "الرواة الأصحاء" و"الرواة الضعاف"[2]. وفي بعض الأحيان كانت وجهات نظر العلماء المسلمين من نقاد الحديث تؤدي -كذلك- إلى توجيه الانتقادات لبعض عناصر مضامين الحديث. فكثيرًا ما كان يحدث أثناء الفحص الدقيق لموثوقية الأسانيد أن يجد "هؤلاء النقاد" أن رجالاً مُعينين يظهرون - عادة - كرواة للأحاديث التي قُيِّمت بأنها منكرة[3]. ولكن حتى هذه الأحكام التقييمية كانت تخضع للدوافع الشكلية[4] ((أي المتعلقة بالإسناد))، ولكن الدراسة الدقيقة لهذه الأحاديث كثيرًا ما أدت إلى الاعتراف بأن - وكما قال أبو نعيم الإصفهاني (توفي عام ٤٣٠للهجرة) - "أمثال تلك الأحاديث تفتقر إلى النور وتسودها الظلمة"[5]؛ وبتعبير آخر: إن شكلها ((أي إسنادها)) ومضامينها تكشف عما بها من علامات الزيف الواضحة. إلا أن هذا الجانب "التقديري من جوانب نقد الحديث، كان هو الجانب الذي تُرك دائمًا للذوق الشخصي.

---

(١) عبد الرحمن بن مهدي (توفي ١٩٨) في التهذيب، ص٣٩٢؛ أعلى الصفحة، ولاحظ السياق الذي ورد فيه هذا الشاهد.

(٢) الذهبي، في طبقات المفسرين، طبعة مورسينج Moursinge، ص١٧، رقم٥٠.

(٣) مثال ذلك: الترمذي، ١، صفحات ٢٥، ٢١، ٢٩٥، أسفل الصفحة؛ ٢، صفحات٢٩٣، ٣؛ ٣٢٩، ١٩.

(٤) انظر التعريفات في Risch، ص١٨.

(٥) في مقدمته لكتاب (مسند مستخرج على صحيح مسلم). (القاهرة، MS، حديث، رقم ٤١٧) قائمة القاهرة، ١، ص ٣٠٧، وقارن: "لوائح الوضع عليه ظاهرة"، خزانة الأدب، ١، ص ٤٨، أسفل الصفحة.

# الفهرس

# المؤلف

◆ د. خيري قدري.

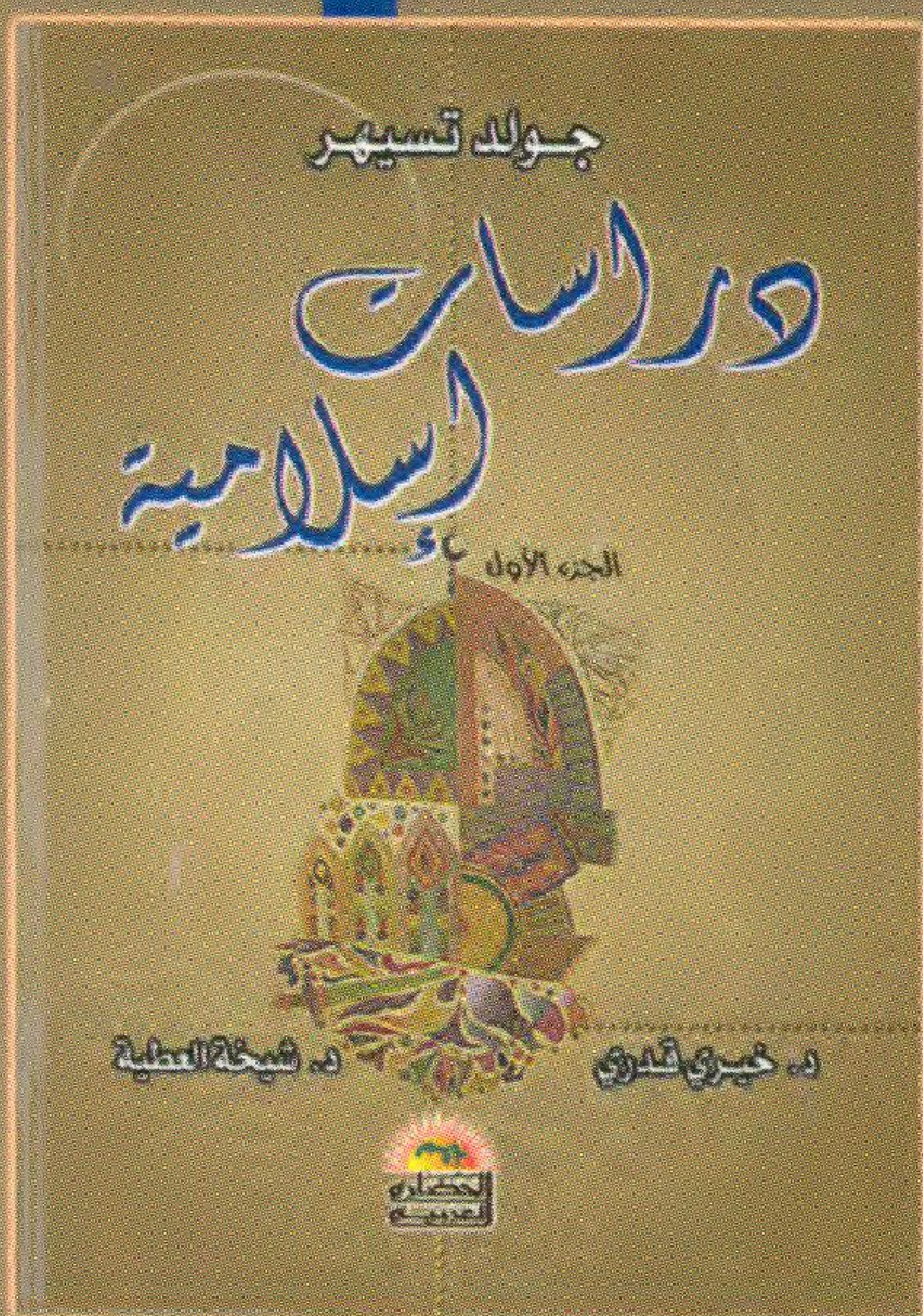
- من مواليد الجيزة ١٩٦٨م.
- تخرج فى قسم اللغة العربية بآداب القاهرة: ليسانس، وماجستير، ودكتوراه.
- عضو هيئة التدريس قسم اللغة العربية، أداب الإسماعيلية، بجامعة قناة السويس.
- أستاذ مساعد بقسم اللغة العربية، كلية الآداب والعلوم، جامعة قطر.
- يهتم باللغويات التطبيقية، وبخاصة جهود علماء الحديث المصطلح والمصطليحة، وبحوثه كلها تصب فى هذا الحقل المعرفى.

◆ صدر له:

- أربعة مؤلفات لتعليم العربية – للناطقين بغيرها، جامعة القاهرة.
- دلالات الإشارات الجسمية عند علماء الجرح والتعديل، ٢٠٠٧.
- معايير ومصطلحات الجرح والتعديل، (٥ أجزاء)، ٢٠٠٦ – ٢٠٠٧.
- معجم الجرح والتعديل "عربي إنجليزي"، ٢٠٠٧.
- معجم عبارات المحدثين فى نقد المرويات "عربي إنجليزي"، ٢٠٠٧.
- عبارات ابن سعد النقدية فى كتابة الطبقات ومراتبها، ٢٠٠٧.
- النظرية العربية فى علم المصطلح من خلال جهود علماء مصطلح الحديث، ٢٠٠٨.

◆ تحت الطبع:

- ثقافة طه حسين الإسلامية وأثرها على جهوده فى توثيق المرويات الأدبية.




أردنا بهذا الكتاب أن يكون لبنة أولى فى صرح عظيم هو نقل كل ما كتب عن الإسلام فى الغرب إلى المسلمين بأمانة. وأردنا منه أن يتقن المسلمون لغات أخرى للحوار مع غير المسلمين، وبدأنا بجولدتسيهر لأنه - مجازًا - شيخ المستشرقين، وأهم كتبه لم يترجم - فيما نعلم - إلا فصولاً منه - إلى اللغة العربية، والكتاب بدءًا من عنوانه ضد الإسلام؛ فأصل العنوان: دراسات محمدية وليس إسلامية، كما أن المستشرقين جميعًا عيال - بلغة المحدثين - على جولدتسيهر.

كما أردنا أن يكون منطلقًا للحوار معه والرد عليه لا باللغة العربية فحسب، ولكن أيضًا بلغات الغرب.

إن ما كتب عن الإسلام فى الدوريات ودوائر المعارف الأجنبية فى حاجة إلى ترجمة ودراسة وتحليل ونقد ورد، مع ترجمة الرد إلى كل لغات العالم.

والكتاب دعوة جادة للتعاون المثمر معنا - لمن أراد - لتحقيق هذا المشروع الذى بدأناه.

